

摘要

教会慈善事业是中国基督教史研究中一个非常重要但却又鲜有人问津的领域。本文以民国时期福州基督教的慈善事业为考察对象，综合运用历史学、社会学、文化传播学等方法，对民国时期基督教在榕慈善事业从其面临的社会生态环境、基督教在榕传教简史、教会各项慈善事工、组织机构、资金来源、教会慈善事业与布道事业、教会慈善事业与福州乡土社会、教会慈善事业与民国福州社会救济事业的现代性转变等方面进行了系统论述和考辨。笔者试图通过对基督教在近代中国一个特定区域特定时间内的慈善活动来考察其在华的慈善事业及其慈善理念抑或说是其慈善观，并通过对其评价来说明教会慈善事业对民国福州社会保障事业的现代性转变的推动作用，以求能为我国现代社会社会保障事业的发展提供借鉴。

关键词： 民国 福州 基督教 慈善事业

Abstract

The protestant philanthropy, which used to be ignored, is an important part in the history of China Christian study. This article focuses on the protestant philanthropy in Fuzhou during the Minguo Period(1912~1949). Based on the historical 、 sociological and cultural disseminational methods, the article makes a comprehensive study on the protestant philanthropy from its social and environmental background,the brief history of protestant in Fuzhou,its content,organization,resources, the relationship between the protestant philanthropy and the preaching, the states of the protestant philanthropy in the Fuzhou society and its status in the history of the chinese social security system. Through this study,the author wants to provide a survey on the philanthropy ideology of the protestant and the function of the protestant philanthropy in the course of modernizing of the chinese social security system.

Keywords: Minguo Fuzhou Protestant Philanthropy

中文文摘

民国时期，福州社会生态环境恶劣，不仅水灾、风灾、火灾、旱灾、疫灾等自然灾害频仍，而且由于西方资本主义自近代以来的持续侵略特别是日本所发动的大规模全面侵华战争，以及由于民国福州政权更迭不断，军阀混战、土匪横行，致使社会动荡不安，经济衰败混乱不堪。同时民国福州还保留了大量封建时代的社会陋俗恶习，如迷信、溺婴弃婴、缠足、抱养童养媳、蓄婢等，以致遗毒甚深。而自清末以来就已传入福州的基督教此时已经渡过了在榕传教的艰难期，进入了稳步发展的成熟期，在福州地区形成了以美以美会、圣公会、美部会三大公会为主、其他小宗派为辅的基督教传教局面，这些教派对民国福州社会产生了深远的影响。

面对多灾多难的福州社会，为了实现“中华归主”的宏愿，同时也是为了践履基督宗教爱人理念，在榕基督教会兴办了一系列慈善机构，来救济包括溺弃婴、贫民、麻风病患、盲童、聋哑人、战争伤兵难民等在内的广大社会弱势群体，并力所能及地配合当时民国政府推行的新生活运动、乡村建设运动而进行了一系列社会陋俗恶习改良运动。这些活动在当时对于调适社会秩序、维护社会稳定、转变社会俗尚、移风易俗都起了重要作用。同时教会举办的这些慈善事业，也丰富发展了中国传统慈善事业的内涵和外延，体现并推动了民国福州传统社会保障事业的现代性转变。因此，研究教会慈善事业，对于认识近代中国传统慈善事业的现代转型，对于构筑我们现代社会主义社会的社会保障体系，都有着重要的历史意义和借鉴价值。

然而审视当前国内中国基督教史研究和中国慈善事业史抑或称为社会保障史研究状况，可以发现，教会慈善事业研究竟都成了二者的漏网之鱼。中国基督教史研究者，对近代基督教在华的大多数层面进行了广泛深入的论述，尤以教案史和教会大学史研究成绩斐然，但对教会慈善事业却鲜有人问津；中国社会保障史研究学者对明清以来的中国慈善事业史研究近年来逐渐兴起，并取得了不俗的成绩。但在谈到中国传统慈善事业的现代性转化时却往往只谈中国近代先进的国人主动向西方学习、推动转化的一面，而忽视了教会人士办慈善在其中的作用。显然，这种的研究状况，不仅与近代基督教在华创办的大量慈善机构不相称，而且也与教会慈善事业在整个近代中国慈善事业史上的地位不相符。基于此，笔者选定以民国时期福州基督教的慈善事业为考察对象，主要想从基督教在近代中国一个特定区域特定时间内的慈善活动来考察其在华的慈善事业及其慈善理念，并以此透视其在近代中国社会

保障史上的地位和作用。文章正文共分为七个部分：

第一章：为文章的绪论部分，对论文的选题背景、当前教会慈善事业研究现状做了一番介绍和重点回顾，对文章涉及到的“慈善”、“福州”两个重要概念做了阐释，并就文章所用的研究方法和资料来源及一些相关问题做了说明。

第二章：概述民国福州社会生态环境与基督教在榕传播情况。共分两节，第一节主要考察民国时期福州的社会陋俗（主要指迷信、吸毒、赌博、溺婴、缠足、婚丧陋习等）及自然灾害状况（包括水灾、风灾、旱灾、疫灾、火灾、兵灾等），从而还原基督教传播与开办慈善事业之时的福州社会真实场景，为论述基督教开办慈善事业史实做一个必要的背景交代。第二节对近代基督教在榕传播史做了简要的回顾。

第三、四章：系统考察民国时期基督教在福州开办的慈善事业史实。共分五节。其中第三章第三节，考察基督教在民国福州设立的固定慈善机构，包括孤儿院、育婴堂、麻风病院、瞽目院、聋哑院。这些机构多数在清末即已设立，在民国时期教会继续承办，并有所发展。第四章包括第四、五两节，论述基督教在民国时期针对当时福州社会的陋俗恶习所展开的一些改良活动，以及在灾荒年岁、国难时期教会所进行的灾荒救治、国难救济活动。它们多是传教士的一些社会改良救济活动，很少建立固定性的场所，即使建立了也多临时性质，临需即就（或成），用后就撤，带有不固定性。其进行的陋俗改良活动，也具有近代社会公益事业的性质，反映了传统慈善事业的外延扩张。而为此所设立的去毒社、废婢运动委员会、天足运动组织，也带有近代民间组织、民间团体性质。笔者在对教会在榕各项慈善事工进行考察时，力图指出不同教派在榕开办慈善事业的不同侧重点，归纳其各自的特点：美以美会多注重下层社会陋俗改良，对其他事业虽也有参与，但不太突出。圣公会重视慈幼工作，其开办的瞽目院、聋哑学校可以说是其慈善事业中最有特色之处。

第五章：从纵向、多维的角度对教会慈善事业进行立体、深入的考察。第一节考察教会慈善事业的组织机构及资金来源，着重指出教会经费来源的特点和影响信徒捐输的各方面因素。笔者认为福州各公会虽然在二、三十年代实现了组织上的自立，但其慈善基金的来源仍主要依靠西国母会的财政资助，这说明了组织独立后的福州教会与西国母会之间剪不断、理还乱的复杂关系，也说明了真正的教会自立在西差会存在的情况下是无法实现的。第二节考察了教会慈善事业与布道事业之间的关系，针对当前学术界将教会从事慈善事业等世俗社会工作看成是传教目的的一种手段和工具的认识笔者提出了自己的看法，认为更应该从其信仰与实践相结合的角度

度进行理解，从事这些世俗活动正是其宗教信仰理念在实践活动中的体现，二者是统一的。虽然宣教色彩在晚清基督教初传中国时有一定体现，但进入民国后这层色彩更加淡化。

第六章：教会慈善事业与福州乡土社会，分为两节。第一节主要考察民国政府对于教会慈善事业的政策、教会与民国福州民间社会的关系，论述教会与福州世俗社会就共同面对的社会慈善救济而进行的互动合作。第二节分析了教会慈善事业与中国传统慈善事业的关系及其自身的特色。文章认为：民国时期，教会在福州社会的境遇较之清末更为宽松，与福州社会更为和谐。在多灾多难的民国福州社会，为了应对共同面临的灾难，教会和乡土榕城社会进行了一系列的互动与合作，共同维护了社会秩序的安定。教会慈善事业与福州传统慈善事业之间有竞争、有合作，也有互补。教会慈善事业的特色在于其改变了中国传统慈善事业的只事收养的弊端，教养结合、收治相承，重视受济者的精神生活。尤其是前两点体现了中国传统慈善事业的现代转型。

最后是文章的结语部分，主要对教会慈善事业做了一番总体上的评价，并对其在中国社会保障史上的地位做了客观公允的评估，最后指出教会慈善事业对我们今天构筑社会主义保障体系、构建和谐社会的借鉴意义。

第1章 绪论

1.1 课题背景

开办慈善事业是基督教在华活动的一个重要方面，也是其践行基督“爱人”理念和力图实现“中华归主”的一条相对行之有效的途径；同时基督教开办的慈善事业对近代中国社会救济事业的现代性转变也起到了重要的推动和借鉴作用，并丰富发展了中国传统慈善救济事业的内容。然而，基督教在华慈善事业研究却是现今中国基督教史研究中一个非常薄弱的环节。据笔者翻阅上海图书馆编辑的20余年的《全国报刊资料索引》情况看，能查到直接与基督教慈善事业研究相关的论文只有寥寥10篇左右。从1978年至1992年前后，中国基督教史研究主要还是侧重于教案史的研究，1992年以后研究范围、视角才多元化起来。近年来，学术界对近代基督教在华的政治活动、教育、出版和医疗事业等方面进行了广泛的探讨和研究，涉及到基督教与近代中国社会的大多数层面。但有关基督教慈善事业的第一篇学术成果却是迟至1994年才出现的，即为郭大松、曹立前发表于《近代史研究》上的《传教士与近代中国启暗教育》。^[1]而后随着中国灾荒史、社会救济史研究的兴起逐渐有了些许此方面的论述。不过勿庸讳言的是直到现在，基督教慈善事业研究仍是学界鲜有问津的领域，这与近代基督教在华开办的众多的慈善服务机构相比极不相称。基于此，在师兄的帮助和导师的充分肯定下，笔者选定以民国时期福州基督教慈善事业研究作为自己的毕业论文选题方向，主要想从基督教在近代中国一个特定区域特定时间内的慈善活动来考察其在华的慈善事业及其慈善理念抑或说是其慈善观，也借此以考察近代中国社会慈善事业现代性转变的历程。

在选题过程中，之所以将考察地点选为福州，除了笔者身在福州，对于福州基督教史较为熟悉外，主要是因为近代福州社会基督教势力非常发达，曾是近代中国几个主要基督宗派在华活动的发源地和最大的宣教中心，^[2]各宗各派在福州社会形成了一定的分布格局，并与福州社会进行了广泛的互动交流，其在福州社会的慈善救济活动颇具典型性。之所以将时间范围锁定在民国时期，主要是因为在这一时期，基督教与中国社会的关系更为和谐，他们更为广泛地参与了近代中国社会的陋俗改良、保护弱势群体和灾荒、国难救济等慈善救灾活动，采取了与中国社会更加合作

^[1] 郭大松、曹立前：《传教士与近代中国启暗教育》，《近代史研究》1994年第6期。

^[2] 如美以美会在华宣教是从福州肇始的，福州后来也成为美以美会向国内和东亚其他国家传教的基地和最大的宣教中心；圣公会在华宣教虽不是最先从福州开始的，但福州教区后来居上，发展成为居全国首位、闻名于世界的教区。另外福州也是著名的基督教聚会处的发祥地。

的态度，留下来的资料也较为集中和充分。

1.2 学术史回顾

建国前涉及教会慈善事业的文章大多只能称为教会人士对以前慈善事工的回忆追溯而不能称为学术研究，严格意义上的教会慈善事业研究很少见，比较有代表性的是王治心的《中国基督教史纲》^[1]。该书教会的事工“社会”一节将教会慈善事业分为“拯困济危”、“改良风俗”两方面来进行论述，涉及到了教会的破除烟、酒、嫖、赌等害和拯救盲目、聋哑与孤儿等方面，基本上包括了本文所要论述的绝大方面内容，是笔者目前所能见到的最早涉及教会慈善事业方面的论著。建国后由于众所周知的原因，教会慈善事业一段时间成为学术研究的禁区，见诸报端的也是对教会慈善事业的批判性文章^[2]，正如北京大学刘继同先生所言：“长期以来，……中国基督教会慈善事业几乎无人问津，成为备受冷落和忽视的研究领域。”^[3]虽然 20 世纪 80 年代后中国基督教史渐成为学术研究的“显学”，学术界对近代在华传教士的政治活动、教育、医疗、文字出版等方面的事业进行了广泛深入的论述，但对教会慈善事业却仍缺乏关注，现就笔者管见所及按研究范围将 20 世纪 80 年代后研究成果分为综论和专论两方面略述如下：

综论方面：著作方面关于中国基督教史研究的专著在涉及教会慈善事业方面都是综论性质的，对教会慈善事业的方方面面都有涉及但又不够深入。以文革后中国基督教史研究的第一本学术著作——顾长声的《传教士与近代中国》为例^[4]，该书将教会慈善事业分为医疗事业、慈幼事业、救济事业三方面，对教会近代慈善事业做了综合的论述，简洁明了；书中论述是着眼于全国而言的，因而显得概括性很强。由于文革刚刚结束，书中不免带有以前时代的印记，对教会慈善事业多所批判，少有理分析。不过由于本书在解放后中国基督教史研究方面的开创性作用，书中所述史实被以后涉及此领域内的著作多有引用。类似此类的综论著作还有顾卫民的《基督教与近代中国社会》^[5]和吴义雄的《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在

^[1] 王治心：《中国基督教史纲》，青年协会书局 1940 年版。笔者所见该书版本还有（台北）文海出版社近代中国史料丛刊本、徐以骅导读之上海古籍出版社 2004 年版本。本文采用的是最后一版本。

^[2] 如马巨以礼：《请看帝国主义的“慈善事业”》，载《解放日报》1966 年 2 月 27 日第 4 版；？：《如此“慈善事业”（美帝国主义是中国人民的死敌）》，载《历史教学》1966 年 3 月，P36；周理恩：《美帝国主义的“慈善事业”：一把杀人不见血的“屠刀”——宁波伯特利孤儿院的回忆片断》，载《浙江日报》1965 年 4 月 28 日第 3 版等。

^[3] 刘继同：《生存战略与文化交流：近代中国基督教会慈善福利事业概览》，中国人民大学基督教文化研究所主编：《信仰的伦理：基督教文化学刊·第九辑》，P87。

^[4] 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1981 年版。

^[5] 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社 1996 年版，其中主要是第七章第四节。

华南沿海的早期活动研究》^[1]等。

论文方面综论性质的有北京大学刘继同先生的《生存战略或文化交流：近代中国基督教会慈善福利事业概览》，该文从基督教会慈善福利事业发展的历史背景与社会处境、服务对象与群体、动机与目的、范围与主要内容、资金来源与资源、服务供应组织与类型的层面六个方面全面系统和历史性地考察了近代中国基督教会的慈善福利服务，文章最后作者针对教会慈善事业的评价问题还提出了自己的处境化思考的方式。该文是一篇从总体理论上论述近代来华基督教慈善事业的重要文章。结合特定区域来综论教会慈善事业的文章有盛懿的《近代上海基督教慈善活动刍议》^[2]、李少明的《建国前福建基督教的社会活动》^[3]、谭绿英的《民国时期基督教在华慈善事业——以成都中西组合慈善会为例（1921—1940）》^[4]、藤兰花、梁刚毅的《近代广西西方宗教的慈善事业评述》^[5]。四篇文章都是对近代基督教在特定地区内慈善活动的考察。盛文对近代基督教在上海的慈善活动进行了论述，借其所述不够深入，多浮光掠影，考察也不太全面。李文对建国前福建基督教社会活动的考察，其中多属教会的慈善事工，其不足与盛文一样过于简略，有待深入和全面。谭文对民国时期由中外教徒联合创立的成都中西组合慈善会进行了详细深入的考察，从细致程度和所引用文献可以看出作者是下了一番苦功的，惟略嫌不足之处是就这一组织对成都近代慈善事业的影响和评价有些简略，缺乏深入。腾文对近代在广西传教的西方宗教包括天主教、基督教的慈善事业做了总体上的考察，评价也较全面，缺点是缺乏从点上有代表性的具体深入论述，使得读者无法了解其慈善事业具体的运作情况。

专论方面：梁其姿的《麻风隔离与近代中国》^[6]系统考察了清末民初对麻风病患严格隔离方法的起源及发展、中国政府麻风隔离与教会隔离措施的区别与联系、推动近代中国隔离运动积极分子的观点等，文章最后指出：麻风隔离其实是中国自明清以来一直保持的传统，近代以来由于传教士的宣传而兴起的中外联合隔离措施实际上只是加强了中国传统原有的隔离信念，而对中国传统隔离措施的忽略背后隐

^[1] 吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年版。

^[2] 盛懿：《近代上海基督教慈善活动刍议》，《上海交通大学学报（社会科学版）》1999年第2期。

^[3] 李少明：《建国前福建基督教的社会活动》，《南平师专学报》1999年第3期。

^[4] 谭绿英：《民国时期基督教在华慈善事业——以成都中西组合慈善会为例（1921—1940）》，《宗教学研究》2003年第1期。

^[5] 藤兰花、梁刚毅：《近代广西西方宗教的慈善事业评述》，《广西教育学院学报》2000年第3期。

^[6] 梁其姿：《麻风隔离与近代中国》，《历史研究》2003年第5期。

藏着复杂的意识形态因素。

关于传教士与近代特殊教育方面的研究,则有宋玲《近代中国教会特殊学校述评》^[1];郭卫东《基督新教与中国近代的特殊教育》^[2];郭大松、曹立前《传教士与近代中国启喑教育》^[3];曹立前、郭大松《传教士与烟台启喑学校》^[4]四篇文章,以及黄新宪《基督教教育与中国社会变迁》^[5]一书第五章第二节对此方面进行了论述。宋文对近代中国教会特殊学校从其创始与发展、特点、作用三方面进行分析论述;郭文对传教士近代在华开办的包括盲校、聋哑学校在内的特殊教育学校进行了整体深入的考察,涉及到基督教在华特殊教育的缘起、发展、特点、内部情形等方面,最后谈到中国收回特殊教育主权的历史应有之意,是目前笔者所能看到的关于教会特殊教育研究最全面、最深入的一篇佳作。^[6]而郭大松与曹立前的两篇文章其实都是以烟台启喑学馆为主线来展开论述的,观点一致,材料相同;只是前文对近代中国启喑教育发展做了阶段性的划分与论述。黄书该章节对教会特殊教育事业按年代进行了介绍,偏重于对史实的叙述。总的来说,这些研究成果都充分肯定了传教士对近代中国特殊教育的开创奠基作用,对其地位给予了客观公正的评价。

夏明方的《论 1876 至 1879 年间西方新教传教士的对华赈济事业》^[7]是一篇专论传教士在华灾荒救治的文章。作者认为,此次赈济是西方传教士在华大规模灾荒救治的开始,它第一次将西方国家的救济事业引入了中国,创造了一种全新的救济机制,对稍后江浙绅商的义赈活动起了刺激和借鉴作用。这次大规模灾荒赈济,是在华西方传教士部分改变传教方式的结果和表现,多少包含了西方近代资产阶级的国际人道主义精神在内,同时也是在近代中国交通通讯事业现代化发展条件下所俾助完成的。这次赈灾,对基督教在华发展是一个突破,同时也为随后传教士介入中国政治生活,影响维新变法进程打下了基础。而蔡勤禹的新著《民间组织与灾荒救治》^[8]则对近代中国华洋义赈会这一重要灾荒救济机构进行了专项的考察,利用了大量档案原始文献,是对民国灾荒救济、民间组织研究的一个突破。^[9]

^[1] 宋玲:《近代中国教会特殊学校述评》,《哈尔滨学院学报》2003年第12期。

^[2] 郭卫东:《基督新教与中国近代的特殊教育》,《社会科学研究》(成都)2001年第4期。

^[3] 郭大松、曹立前:《传教士与近代中国启喑教育》,《近代史研究》,1994年第6期。

^[4] 曹立前、郭大松:《传教士与烟台启喑学校》,《烟台大学学报(哲学社会科学版)》1999年第2期。

^[5] 黄新宪:《基督教教育与中国社会变迁》,福建教育出版社1996年版。

^[6] 另据笔者与该作者联系获悉,其与香港中文大学的合作课题:《基督教在华特殊教育史研究》已经结题,即将出版面世。

^[7] 夏明方:《论 1876 至 1879 年间西方新教传教士的对华赈济事业》,《清史研究》1997年第2期。

^[8] 蔡勤禹:《民间组织与灾荒救济——民国华洋义赈会研究》,商务印书馆2005年版。

^[9] 关于此机构的研究据笔者所见还有(台湾)中国文化大学史学研究所黄文德博士之未刊毕业论文:《国际合作在中国:华洋义赈会研究》。

关于传教士与近代陋俗改良方面的研究，多包含在中国近代风俗史、妇女运动史、妇女解放史等的论著与文章中。如严昌洪《西俗东渐记：中国近代社会风俗的演变》^[1]、吕美颐、郑永福《中国妇女运动》^[2]等。而台湾学者魏外扬的《宣教事业与近代中国》^[3]则分宣教事业与禁烟运动、宣教事业与妇女运动、宣教事业与救荒运动、宣教事业与盲人教育等方面对传教士在近代中国所涉足的各慈善事业方面进行了论述，惜其所论多点到为止，不够深入。

国外方面笔者所见的主要有博尔：《李提摩太之救荒事业与变法思想》^[4]，斯提文：《告别黑暗，走向光明》^[5]。而后者，描述的正是位于福州的明道女盲童学校，承蒙福建师范大学社会历史学院赖正维老师、香港中文大学汤泳诗博士在繁忙中为笔者各复印回一部分，使笔者文章部分减少了史料不足的缺憾。

综上所述，关于基督教慈善事业的研究到现在来说都还是极为分散和薄弱、极有待于系统、深化和加强的。相信以后随着中国慈善事业史研究的深入和中国基督教史研究学者的觉悟这一状况会逐渐改观。

1.3 概念界说

这里需要对“慈善”、“福州”两个概念进行一下界定。“慈善”二字，在中国传统文化典籍中被解释为“仁慈”、“善良”，包含有“恩被于物”、“慈爱于人”、“老其老、慈其幼、长其孤”的意思。民国时期著名的慈善事业家熊希龄也说过：“孔教言仁，又曰博施济众；耶教言博爱，又曰爱人如己；佛教言慈悲，又曰普渡众生。”总之，“无论为何教何学，无不以人道为重。”^[6]而在古代和时人的理解中，往往将慈善看成是对遭难的弱势群体的救济。同样在西方对于慈善的内涵和外延的界定也丰富多样，说法不一。由此也带来对近代基督教会在华参与的社会慈善事业的划分众说纷纭。“广义的慈善泛指基督教进行的有助于改变人们的观念，提高人们的素质，改善生活状况，特别是给服务对象带来好处的宗教活动和努力。”包括教会的救贫济困、慈幼养孤、救助灾民、赠医施药、捐资办学、出版印刷、庇护服务、陋俗改良、乡村服务等等，几乎包括了教会在华除了政治、经济活动之外的社会活动的各方面

^[1] 严昌洪：《西俗东渐记：中国近代社会风俗的演变》，湖南人民出版社1991年版。

^[2] 吕美颐、郑永福：《中国妇女运动（1840—1921）》，河南人民出版社1990年版。

^[3] 魏外扬：《宣教事业与近代中国》，基督教宇宙光传播中心1978年版。

^[4] Bohr Paul Richard, *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876-1884*. Published by Eastern Asian Research Center, Harvard University, 1972.

^[5] Emilie Stevens: *After darkness—Light*, London: Church of England Zenana Missionary Society, 1915.

^[6] 熊希龄：《在燕京大学的演讲词》手迹，转引自周秋光：《民国时期社会慈善事业研究刍议》，载《湖南师大社会科学报》1994年第3期。

内容。“狭义的慈善福利事业特指那些为穷人、孤老残幼和遭灾民众提供的传统服务与帮助。”^[1]

综上所述,笔者认为所谓的慈善主要有两个要素,一是无偿性,一是对于服务对象的有益性。慈善行为应是一种非官方的社会行为,应是社会中的个人与团体对社会中遭遇困难、需要帮助的人们,不求回报地无偿实施救济的一种高尚的奉献行为(如慈善家的捐资办学等)。本文由于受研究对象慈善活动范围所限,主要涉及教会所开办的孤儿院、育婴堂、麻风病院、瞽目院和聋哑院以及所进行的陋俗改良、灾荒国难救济等方面,其中大部分是对于下层弱势群体的救济活动。这里,对于教会在民国时期所参与的另一项重要活动——乡村服务事业,一方面是因为其活动极其分散,影响不大。另一方面也是因为前人已有较深入的论述,^[2]故在此不谈。

“福州”:又称“榕城”、“三山”等。本文对于“福州”概念的界定是按照当时的教区区划来进行划分的,是指在近代以福州为传教中心的新教(其中又以圣公会为主)活动范围地区。主要涉及到今闽北南平市、闽东宁德一部分,闽中福州市、莆田市一些地区。它不是完全意义上的现在福州市甚至也不是当时福州府的行政概念,在论述时主要考虑了传教区域的完整性、教会传教的辐射性等因素。

1.4 资料来源和研究方法

有关基督教会慈善事业研究的缺乏大概是源于其救济对象多为社会边缘群体,其文化程度不高,顾命难保;教会也忙于救济,疏于资料收集、整理与保存,致使相关史料分散与缺乏,这增加了研究的难度。本文写作,充分利用了福建师范大学图书馆和历史系资料室所收藏的福州基督教各公会年议会录、教会刊物、资料卡片、西文特藏教会珍善本图书等资料以及全国性的基督教大会资料、档案资料和地方文史资料等,细心爬梳可以发现,虽然直接论述教会慈善事业的专文专著极少,但上述材料中还是包含了大量极有用的相关信息,尤其是各公会年议会录和教会刊物,更是具有可资利用的重要史料价值,这就弥补了研究资料的不足,使得本文的撰写成为可能。不过需要说明的是,本文虽然论述的是民国时期福州基督教会的慈善事业,但主要涉及的其实是其中的福州圣公会和美以美会并兼及青年会的慈善事工,由于福州另一大差会——美部会在民国时期势力不如前二者,且加入中华基督教会

^[1] 参见刘继同:《生存战略或文化交流:近代中国基督教会慈善福利事业概览》,载于中国人民大学基督教文化研究所主编:《信仰的伦理:基督教文化学刊·第九辑》,宗教文化出版社2003年版,P94。

^[2] 参见李在全:《民国福建乡村建设运动研究》,福建师范大学未刊硕士毕业论文,2003年,徐炳三:《民国时期福州基督教女信徒研究》,福建师范大学未刊硕士毕业论文,2005年,P96-98。

后势力范围又主要在闽中，又兼资料的缺乏，故本文论及较少。同样由于资料原因其他一些小宗派团体论及更少，这不能不说是本文的一大缺憾所在。

文章主要采用了历史学、社会学和文化传播学的方法，以原始文献为基本资料，辅之以一定的田野调查，对民国时期基督教在榕慈善事业从其社会生态背景、在榕传教简史、各项慈善事工、组织机构、资金来源、教会慈善事业与布道事业、教会慈善事业与福州乡土社会、教会慈善事业与民国福州社会救济事业的现代性转变等方面进行了系统论述和考辨。

本文写作，笔者遵行以史料为依据的原则，有几分史料就讲几分话。虽然笔者已尽力去收集资料，也多承师友关怀、给予指导和帮助，但由于笔者识力及时间有限，留下遗憾甚多，错漏不实之处亦在所难免，尚祈各位专家学者批评指正。当然，所有的错谬皆应由我个人负责承担。

第2章 民国福州社会生态环境与基督教的传播

2.1 民国时期福州的社会生态环境

在论述民国时期福州基督教慈善事业之前，我们有必要先来了解一下当时福州的社会生态环境，以探究基督教行慈善时的外在社会境遇。

福州地处东南沿海闽中东部，闽江是其境内最大的河流，它横穿福州市区而过并在马尾港外注入东海。这里阳光明媚，山清水秀，雨水充足，人们勤劳能干、头脑灵活、善于经商，服务也多细腻个性化、富有人情味。历史上福州港口条件优越、海外贸易发达。从《山海经》“闽在海中”的描述直到近现代，特别是自宋代以还，受地狭人稠因素的影响，闽人多比舟远航，远到东南亚一带从事经商贸易和定居。早在宋代，这里就已成为闻名全国的对外贸易港口，其贸易收入成为当时政府经济的一个重要来源。同时福州也是福建地区的政治文化中心。远在西汉被称为东冶的历史时期，福州就已成为当时辐辏八闽的政治、经济和文化中心。几千年历史文化的积淀，使福州保留了众多的历史遗迹、风景名胜，形成了一定特色的港口文化，被称为东南历史文化名城。

但在历史发展过程中福州社会也形成了许多的陋俗恶习，以致积重难返、遗毒甚深。遗留至民国时期较突出的有迷信、赌博、吸毒、抱养童养媳、婢女、缠足、弃婴溺婴、婚丧大操大办等，其中如抱养童养媳、婢女、缠足、弃溺婴等是主要针对女性的。“闽人好巫”，福建历史上宗教发达，除了正统的佛道教之外还有各种各样的全国性、地方性神灵，如关帝、妈祖、马仙、陈靖姑、保生大帝等，各种的神灵各司其责而又相互交错，形成一道独具地方特色、浓墨铺就的福建民间信仰图。随着近代中国社会经济的衰落、鸦片走私中国，也是由于人们生活的单调乏味、生活的落魄和社会风气的糜烂败坏，很多人沾染上了赌博、吸鸦片的恶习。当时福州社会赌场、烟馆林立。不少人贪于短期发财、不劳而获的迷梦整日流连于赌场中，结果弄得败家祸身，走投无路，沦为乞丐或盗匪。许多当时的瘾君子忙于在吞云吐雾中“打高射炮”，以致于“磷磷荧光照面青，手瘫脚软态伶仃”，最后百病缠身、荡尽家资、妻离子散。

另外福建传统社会弃婴、溺婴特别是弃溺女婴习俗相当盛行，侥幸活下来的，也就成了孤儿。这一恶习以明清时期为最甚。如福清“溺女一事，最为此邑恶习……”

比户而计，实无一户之不溺”。^[1]古田“甫生女即溺之。他邑溺女多属贫民，古田转属富民”。^[2]弃、溺婴儿不仅有违人类道德，而且还带来了一系列的社会问题，比如造成福建社会长期的男女比例失调，致使抱养童养媳、锢婢^[3]、借妻生子等陋俗盛行不衰。究其原因，一是因为闽人至今犹存的重男轻女思想，为维系血缘的稳固和家族势力的强大，家家户户都视男孩为传宗接代的根苗，而女婴相应的就很少受重视。二是传统的厚嫁风俗，福州“婚嫁祇以财势相雄，市井有力之家，奩值累千金，至有鬻产治具者。”^[4]生女沉重的婚嫁消费使得很多家庭不敢养育女孩。再就是一般家庭生活普遍贫困、多余孩子无钱养育等原因。^[5]虽然历史上有许多有识之士曾进行过不懈的努力，希望废除此种恶习，政府也明令禁止弃婴、溺婴，但效果一直不太明显。

婚俗方面的陋习，除了前述的厚嫁恶习外，还有中国传统婚姻的“父母之命、媒妁之言”，子女只能服从，不能有半点违抗；童养媳^[6]、换婚等现象也很普遍；在家庭生活中，主张“三从四德”、“三纲五常”，纳妾之风盛行。尤其是当时以女性小脚为美，在婚礼上，“忽看小脚裙边露，夫婿全家喜欲颠。”某翁为子娶媳，因为儿媳“莲足硕肥，下轿观众轰笑，翁睹状，悲极而昏僵”，“新郎一旦发现他所凄婉哀歌的‘天仙般美丽’的新娘不束脚时，就会在周围冷嘲热讽之下把她赶回娘家。”^[7]当纤纤小足成为美的标志时，在爱美之心和社会习俗的驱使下，对天然之足的刻意裹缠也就自然而然产生。甚至作父母的为了女儿将来能够有一个好的归宿，不管女儿愿不愿意，不管女儿承受多大的苦痛，都一味地强迫其裹缠。许多女性也盲目追随所谓的社会潮流，以致出现“楚王好细腰，国人多饿死；城中好高髻，四方高一尺”的怪异现象。缠足之于中国陋俗，在我国延续了千余年之久，这其中，不知摧残了多少女性的幸福，使多少女性沦为男权主义庸俗喜好下的附庸、传种接代的工具。

同时福州也属自然灾害多发的地区，频繁发生的灾害有水灾、风灾、火灾、旱灾、疫灾等，其中尤以水灾、火灾为剧。灾后常常引发粮食短缺、疫病流行、人口

[1] 郑光策：《西霞文钞》，《与福清令夏彝重书》。

[2] 陈盛韶：《问俗录》卷二，古田县。

[3] 即因女性少，婢女难寻，为使婢女终身为主人服务而长期禁锢之，不使嫁人。

[4] 徐景熹等：乾隆《福州府志·卷24·风俗》，海风出版社2001年，P684。

[5] 参见徐晓望：《从溺婴习俗看福建历史上的人口自然构成问题》，载《福建论坛·经济社会版》2003年第3期；甘满堂、杨雅达：《明清福建溺婴恶习形成的原因及影响》，载《福建史志》，1997年4期；柳红未刊硕士论文：《清代溺女问题研究》福建师范大学/2002/硕士D691.98-533。

[6] 童养媳制度是近代福建的一种非常普遍的陋俗。童养媳幼孩时就被卖到夫家，往往被剥夺了受教育的权利，受到夫家的压迫，从事大量的劳动，其地位几近于奴婢。这一制度遭到了许多进步人士的抨击。

[7] 《变化中的中国人》，P85，转引自李颖未刊博士论文：《基督拯救中国？——伦敦会传教士麦嘉湖研究》福建师范大学2003/博士/B97-533LY,P37。

流亡逃散、人们生命财产遭受巨大损失等现象，构成“荒”。另外近代以来由于受西方资本主义的政治、经济和文化侵略，福州腹地农村经济衰落、社会政权更迭不安、军阀割据、土匪横行，也带来了常说的“兵灾”、“匪祸”，进一步加剧了社会的动荡，恶化了福州居民的社会生态环境。

一、水灾：水灾是对福州居民生存生活威胁最大的一种自然灾害。造成福州水灾的天气系统主要有锋面雨和台风雨两种。锋面雨多出现在每年的4至6月。由于福州地处福建省东部沿海的闽江下游，滨海平原地势低洼。每年4至6月，北方南下的冷空气常与来自海洋的暖湿气流在闽江上游闽北山区相遇，从而形成锋面广、持续时间长、雨量可观的暴雨，骤雨连绵，山洪爆发，由此下泻的洪水常常对地处下游的福州形成威胁，构成水患。如1948年的福建大水灾（详见本文第二章第五节的叙述）。这也就是福州人民常说的“做溪水”。另外福州和东南沿海其他地区一样，常遭受台风袭击。台风来临之时，常常伴随有猛烈的强降雨，暴雨夹杂着大风，风助雨势，雨助风威，破坏力极大。比如1943年福州的水灾。在历史上，福州锋面雨多发生在4至6月，台风雨则发生于6至9月，有时两种降雨集中叠连相继，对福州社会的破坏性更大。

在福州，有一首《大水》的民谣，就反映了福州水灾情况：^[1]

初三十八怕冲潮，节近端阳水更愁。

最怕关帝磨刀雨，大水一到厝也流。

“初三”、“十八”是朔望后二日，如果此时冲潮，“势尤凶凶，为之冲涨”。端午节过后，曰“五月节水”。五月中旬称“关老爷磨刀水”，据说关羽每年五月磨他的青龙偃月刀时，都要用大量的水，所以每年端午节前后所下的倾盆大雨，据说就是给关公磨刀用的。

洪水所造成的灾情是严重的，居民死亡或流失逃散，财产遭到巨大损失，市政道路被冲毁，并引发多种疫病流行，使人们苦不堪言。

二、旱灾：旱灾为影响福州人民生活的第二大自然灾害。其实关于福州社会旱涝灾害的情况，只要翻一翻民国时教会办的《中华圣公会福建教区月刊》就可以知晓。其中关于水、旱灾的报道，可以说是连篇累牍、层出不穷，而且很多时候都是旱涝交替，使人们苦不堪言。究其原因，从气候条件来看，福建地处亚热带，每年

^[1] 《中国歌谣集成·福建卷·福州市鼓楼区分卷》，转引自王振忠：《近600年来自然灾害与福州社会》，福建人民出版社1996年版，P12。需要说明的是本文关于福州自然灾害的论述，主要参考了王振忠先生该书。

入春以来，尽管不时有锋面雨和台风雨，雨量较为丰富。但是，雨量在时间和空间上分布极为不均。一年中雨水60%—70%集中在3至6月份，特别是7、8月份以后，除了不时的雷阵雨和台风雨之外，雨天便极为少见，时常有连续数十日不雨的现象出现。在这种情况下，干旱也就在所难免。也就是说受降雨量时空分布不均的影响，无雨则旱，雨多则涝，而且常常是旱涝交替发生。^[1]干旱按季节划分，可分为春旱、夏旱和秋冬旱。春旱是指立春至梅雨前夕的干旱；夏旱主要是由7至9月的少雨引起的；而秋冬旱则是指10月至翌年2月间的缺水现象。就危害程度而言，一般以夏旱为重，从产生的频率来看，夏旱的频率要比春、秋冬旱为多。仅举一例，我们即可知福州旱灾之严重了：1934年，福州自入春以来，就苦旱不雨，使得五谷不能下土，至夏至时方降雨两日，但远远不能缓解旱情，两日后天竟又复旱至秋分前五日。致使禾苗枯槁，粮食仅有五六成收成。在苦闷的心境中，人们焦急地等待着甘霖的降落：^[2]

焦叶枯飘满地红，恼人烈日暖如烘。
 万方苦旱思霖沛，一饭疗饥望谷充。
 煮石煎沙泉水涸，春耕夏耨稻珠空。
 愿天早降淋漓雨，转使灾黎被泽丰。

福州历史上，象这样干旱的天气极为常见，以致有“三至四年一小旱，七至八年一大旱”之说法，旱灾造成的危害，主要是粮食歉收，由此引起饥荒和社会动荡等。

三、风灾：在福州，流传着这样一句民谚：“六月西，水平溪；七月西，好孤凄。”这里“西”指西风，意思是说在农历六七月，特别是六月初和七月十五左右，气流经常发生激变，往往刮西风，极易引起台风。通常情况下，六月间西风易引起强降雨，引发洪灾，故曰“水平溪”。而七月间西风强度大，破坏性极严重。所以说“好孤凄”。台风雨常发时间是在每年的6—9月，在台风多发的阴历八月间，由于正值海潮的最高水位，由此在台风所带来的暴风雨和海潮的夹击下，对福州社会的危害更大。福州民谚有“六月台，无米筛”（在六月早稻成熟时节，如遇台风就会颗粒无收，以致无米可筛，亦即粮食欠收），“台风没蚊蠓，大风会折墙”之说。这些民谚

^[1] 如1934年宁德霍童一带从6月初旬到18号，霪雨连天，致使溪洪暴涨，房屋被淹没者不计其数。而6月末至8月28号，又受酷旱之熬，许多原来在狂风暴雨中被冲刷的植物又曝晒于赤日之下，虽然29号下午有所降雨，但凶年减产之像已成。

^[2] 陈子固：《秋旱望雨诗》，载《中华圣公会福建教区月刊》第一卷第十二期，1934年12月，P33。

生动形象地反映了台风给福州人民带来的巨大灾害。

1919年7月平潭大风雨，数日不休，海潮高数丈。8月25日午后三时，飓风又挟猛雨而至，海潮猛涨，雨水壅积平地，水深数尺，田园淹没。伐屋沉舟无算。^[1]

1935年前半年，本来仙游地区雨量充足，五谷丰登，人们都沉浸在一片丰收的喜庆之中。然而在7月28日夜，狂风挟卷着暴雨不期而至，大逞其威。顷刻之间，拔树木，毁房舍，坏农产，所过之处，一片惨破。直至8月3日风雨才稍息。当是时，雨水滔滔泛滥，四处横流，许多老弱者走避不及，溺毙而死。仙游城中平地水高一尺，一片汪洋甚似泽国。许多房屋上而木瓦腾飞、旁而墙砖半落，门窗不翼而飞，屋内也是水深及腰。人们称之为百余年来仅见之灾。^[2]

1946年秋，九月，台风海潮夹击，福清、长乐两县海堤被冲毁120余里，田园淹没三、四十万么，灾民20万余人，秋粮绝收。福清县倒塌民房一万余亩，牲畜死15万头，漂船500余条，灾民十余万人。^[3]

四、疫灾：古人认为，“阴阳失位，寒暑错时，是故生疫。”福州地处闽江下游，气候温暖，疫病种类繁多。在旧中国频年流行的主要有热病、疟疾、肺癆、肠炎、天花、流行性脑膜炎（与天花主要在春季流行）、霍乱、赤痢（与霍乱主要在夏秋流行）等，其中尤以鼠疫传染性最快、死亡率最高，在民国时期威胁最大。鼠疫，又名“核”，1884年由香港传入福建厦门，并很快传入福州。它是一种主要以印鼠客蚤为媒介、先在家栖黄胸鼠中形成鼠间鼠疫、再进而传染给人类的剧烈性传染病。患者常常初发时寒热交作，颈部或四肢曲部起疙瘩，并时常出现颤抖、剧烈头痛、呼吸困难等症状，咳时或吐血痰，继之如不及时治疗便会很快导致死亡。据统计，1937—1944年，福建历年法定传染病病死例中，共染病87247人，死亡22616人，病死率为25%。其中鼠疫病人占14443人，死亡11082人，病死率高达77%。而截至1952年9月，全省累计鼠疫发病825512例，死亡712466人，病死率竟高达86.3%。^[4]鼠疫在当时整个福建都极为流行，绝大多数县市都有发生，以致人们谈鼠疫色变。同时因疾病导致死亡也是基督教早期来闽面临的巨大威胁，许多传教士因此而丧失性命。^[5]另外麻风病也是当时对人们日常生活影响较大的一种有代表性的病毒性传染

^[1] 戴启天编：《福建省历史上灾害饥荒瘟疫辑录》（内部资料），1988年，P218。

^[2] 《仙游呼声》，载《中华圣公会福建教区月刊》第二卷第九期，1935年9月，P20。

^[3] 戴启天编：《福建省历史上灾害饥荒瘟疫辑录》（内部资料），1988年，P220。

^[4] 福建省银行经济研究室编：《福建十年》（十年来福建之卫生事业），1945年，P85。转引自池秀梅：《民国时期福建灾荒救济研究》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2005年5月。

^[5] 参见：E llsworth C. Carlson, The Foochow Missionaries, 1847-1880., Harvard University Press, 1974, P11.

疾病，只是与鼠疫相比它潜伏期较长、发病致死周期较缓，详见第二章第二节的论述。

福州时疫种类繁多，爆发频繁，其原因一是由于福州社会多灾，俗话说“大灾之后必有大疫”，频繁发生的水灾、旱灾往往成为时疫流行滋生的适宜土壤。尤其是洪灾发生之后，常常造成新的积潦，使得粪便溢出，污水横流，再加上被洪水溺毙的禽兽等动物尸体腐烂，饮水、食物和环境遭受极严重污染，极易发生痢疾、霍乱、伤寒和病毒性肝炎等传染病。另外由于福州水、旱灾发生的时间，正是一年中天气最为炎热的时段，燥热的天气使得各种传染病更易发生。再加上近代福州社会动荡不安，战乱、动乱频繁发生，使得福州社会时疫流行犹如火上浇油，愈加猖獗。也即：“大兵之后必有凶年。”灾疫发生，使得人口锐减，许多家庭衰落，遗留下来很多鳏寡孤独者，带来了很多社会问题。

五、火灾：除了水、旱、风、疫灾之外，火灾也是威胁福州人民生活的一种较严重的自然灾害。关于福州火灾、水灾频繁的情况，翻看一下清末出版的《闽省会报》就可以了解到。在福建师范大学社会历史学院中外关系史资料室所残存的该报从1886年4月至1890年11月的第143卷至第200卷中，几乎每卷都有关于水灾或火灾的报道。虽然那反映的是清末的史实，但民国福州较之清末防洪防火措施并没有多大的改善，水灾火灾依旧不减。福州易发生火灾，从气候方面来讲是因为“闽、广从五月至八月，凡百余日皆暑，而秋初为烈。”^[1]尤其在天气干旱少雨之时更为严重。闽谚“六月大暑热未死，七月秋烘烘死人”即是反映的这种情况。由于受副热带高压的影响，焚风效应极为明显，在这段时间内，一不小心，就容易发生火灾，因此，福州社会素有“秋季火帝出动”的说法。另一方面，在解放以前，福州民居住宅绝大多数是木制结构建筑，即“房屋多用板障，地平之下，常空数尺，数间相通，以防湿气”。^[2]这种房屋建构，即使在现在福州街巷，也仍可以看到。它虽然有利于减少亚热带地区常见传染病的发生，但由于房屋皆用木材为原料，一旦一不戒心落下火种便会引发火灾，而且往往一烧就是几十间、成百间的一大片，损失极为惨重。再加上福州社会尚鬼崇巫，封建迷信、民间信仰盛行，逢年过节烧香焚纸，祈拜神灵，一不留神，也会招致祝融莅临。

除了以上所列灾害外，民国福州社会还不时遭受蝗、雹、地震、霜冻等异常灾

^[1] 谢肇淅：《五杂俎》，卷二《天部二》。

^[2] 谢肇淅：《五杂俎》，卷九《物部二》。

害天气的侵袭，不过其发生的频度及危害程度比起前述的几种明显要小的多。

六、兵灾：近代以来，作为南京条约后最早开放的城市之一，福州也伴随着近代中国的历史命运进入了多灾多难的历史时期，逐渐被卷入到世界资本主义侵略扩张的洪流中。从此以后，福州社会就不断上演着中外政治、经济、军事、文化的争夺、冲突与碰撞。中华民国的成立也并未带来新的气象，福州军政府在辛亥革命后期就蜕变为袁世凯的傀儡。北洋时期，先后有北洋军阀李厚基、王永泉、孙传芳、周荫人等驻扎在福州互相争夺并统治福建地区。此外省内各割据一方的地方军阀为了争夺地盘有时也将战火燃烧到福州来。民国福建地方军阀势力较大者有卢兴邦、张贞、陈国辉、郭凤鸣等，分别盘踞闽北、闽南漳属、闽南泉州、闽西汀属等地。另外福建作为闽系海军的崛起地，民国福建混乱的政治舞台上自然也少不了闽系海军的参与。据统计，福建近代大小军阀为了争夺地盘而发生的混战，从1911—1940年间竟共有100余次，几乎无月不战。^[1]军阀混战对福建社会影响是灾难深重的，不仅造成大量无家可归的难民，使社会生产生活遭到极严重破坏，社会经济陷于停滞；同时对防灾救荒也产生极大影响，“因国内政治混乱，内争迭起，对于天灾之预防救补，绝不注意，故水、旱、风灾，亦成农民之最大痛苦。”^[2]军阀混战不仅给人们带来了灾难，同时也使得原来就很薄弱的救灾防灾系统更加脆弱，进一步恶化了人们的生存生态环境。

1937年日军发动侵华战争，福州又历尽劫难，曾两度沦陷，惨遭荼毒。仅在1939年8月前战争爆发两年内，在福州美国差会财产就曾四度遭到空袭轰炸。^[3]当然这只是对美国在榕差会财产有影响的几次，其对美教会财产不受影响的轰炸当是更多。抗战胜利后美蒋戴在人民头上的枷锁同样使人民不堪其苦。^[4]此外民国时期由于民国政府忙于内战和内部纷争，对剿匪无暇顾及；再加上当时军事、司法制度腐败，以致土匪横行。就本文论述所涉及的地区，就有古田、闽清、福清、永泰、莆田、仙游等地匪患较盛，几乎包括了全部所涉及地区。^[5]尤其是二三十年代土匪势力与“民军”结合形成的“兵匪”势力，烧杀淫掠、无恶不作，活动更为猖獗，对福州

[1] 池秀梅：《民国时期福建灾荒救济研究》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2005年4月，P19。

[2] 章有义编：《中国近代农业史料》（第二辑），三联书店1957年版，P617。转引自池秀梅：《民国时期福建灾荒救济研究》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2005年4月，P19。

[3] 分别是1938年2月4日、6月18日、1939年6月14日、6月29日，并于7月侵入福州。可参见盖伦·M·费舍编辑，刘家峰译，章开沅校：《中日战争对英国在华教育和慈善事业的影响（第一部分总论）》附录C，载《基督教与中国文化丛刊》第三辑。

[4] 参见高炳康：《福州近代史》（内部发行），2002年。

[5] 参见李晓平：《民国时期福建土匪问题》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2002年。

社会危害更大。^[1]这给福州人民生活带来了极大的灾难。天灾人祸动荡不安的社会生存景况，使得教会人士也抑郁惆怅：^[2]

上游苦雨下游晴，一省之中半不平。
水荡田堆伤田穉，山枯泉竭祸纵横。
天灾正盛人灾沴，红匪频连土匪煎，
尘世罪怨千帝怒，何如痛悔祷神怜。

近代福州社会赌博、吸毒、迷信、抱养童养媳、婢女、缠足、弃婴溺婴、婚丧大操大办等陋俗恶习盛行、水、旱、风、疫、火等自然灾害多发，政治动荡、内战外患不断、土匪横行，人们生活困苦，颠沛流离，这构成了民国福州的一幅社会生活场景图，基督教传教士就是在这样的社会生态环境中开展其慈善事工的。

2.2 基督教在福州的传播

基督教是在基督教会全球扩张的大背景下伴随着西方侵略的炮火来到我国的。基督教与闽人的最早接触，可以追溯到其来华传教的早期岁月。早在传教士赳赳徘徊于南洋各地、试图敲开中国传教的大门时，由于闽侨是南洋各地华侨的第一大群体、闽语是当地第一大通行语言，急切的传教士为了做好入华传教的准备工作，就开始向当地的闽人学习闽方言了。许多传教士在还未正式踏上中国领土时，就已经学会了闽言闽语，懂得了一些闽地风俗。这也是后来英国借战争炮火的威力轰开中国大门、强迫中国签订屈辱的《南京条约》时，福建一下子两口开放的重要原因；同时也是后来民国闽地基督教兴盛的一个重要历史原因。^[3]其时，也有一些传教士耐不住寂寞，偷偷地到中国沿海私自游历，以求早日了解中国内情，其中就有曾到福州做过短期停留的，这以郭实腊（Charles Gutzlaff，即郭士力）最具有代表性。

《南京条约》签订后，西方传教士蜂拥而至，相继在闽地开辟传教区域，其中福州就因其独特优越的地理位置成为基督教在闽传播的中心之一。在发展过程中福州逐渐形成了以三大公会为主，其他小宗派为辅的传教局面。^[4]最先进入福州的差会是美部会（American Board of Commissioners for Foreign Mission），属美国公理宗。

^[1] 蔡少卿：《民国时期的土匪》，北京：中国人民大学出版社1993年版，第243页。

^[2] 前人：《哀天灾人祸》，载《中华圣公会福建教区月刊》第一卷第九期，1934年9月，P42。该诗其中第一句是说上游霖雨兼旬，为数百年所未见。第四句是说下游干旱甚久。

^[3] 参见赵广军未刊硕士毕业论文：《“上帝之笈”：信仰视野中的福建基督教文字出版事业之研究（1858—1949年）》，福建师范大学2004年4月，P4。

^[4] 除美部会、美以美会和圣公会外，还有基督教聚会处、基督教福临安息日会、真耶稣会等，他们多于20世纪初传入或成立于福州，规模较小。可参见：中国人民政治协商会议福建省福州市委员会文史资料工作组编：《福州地方志》（简编·下编）（油印本），1979年8月。P110-112。

从1847—1880年先后有杨顺(Stephen Johnson)、弼来满(Lyman B. Peet)等28位传教士来榕。^[1]他们最初活动局限于中洲岛,后来才先后在福州南台的保福山和城内的于山落脚。1867年后开始向长乐、永泰和闽北的邵武扩展传教区域。1884—1910年在闽美部会传教士出现一个高潮,达50余人,开辟了闽北、闽中教区。1856年后华人传道开始出现,受洗人数不断增加。美部会早期比较注重教育和医疗事业,兴办了许多学校和医院。^[2]

美以美会(Methodist Episcopal Mission)是进入福州的第二个差会组织,但其势力发展很快,很快在实力上超过其他差会而跃升为福州教会的龙头老大。美以美会属于北美卫斯理宗,1847年派传教士怀德(Moses C. White)、柯林(Judson Dwight Collions)来到福州,^[3]初居于中洲岛美部会的房子。最初的时候传教事业进展很慢,1856年真神堂建立后事业得以迅速扩展。1870年就已有2千余名信徒。该会多用华人为劝士和传道,早期被按立为牧师的林振珍、许播美、许扬美、谢锡恩等七人被称为美以美会的“七个金灯台”、“七执事”。1877年成立福州年议会,下辖105堂;1896年莆田美以美会脱离福州年议会,成立“兴化布道年议会”,1904年正式成立兴化年议会;1917年延平年议会又成立。该会创办的学校、医院等机构数量和规模在福州教会都是居第一位的,其信徒人数其它教会也难以望其项背。

进入福州的第三大差会是英国的圣公会(Church Missionary Society),有时也称为安立甘会、英布道会,属安立甘宗。1850年始派传教士温敦(William Welton)、札成(Robert David Jackson)来福州,先在福州城内街头布道,辛苦异常,但收效甚微。1862年会长胡约翰来福州后传教事业才逐渐发展起来;1864年在岭后街建立其在榕第一座教堂——萃贤堂。此后开始向连江、罗源等外县布道,1883年布道区遍及14个县,教堂110座。1906年脱离港粤教区成立圣公会福建教区,1910年又改组省议会为正式教区议会。

民国时期福州三公会大体上都走出了创业时期的艰难,形成了较为完整的教内组织系统,进入了一个相对稳定发展期。这一时期,各公会发展的特点是顺应全国教会合一的大潮流,普遍走上了一条联合的道路。在福州,这种联合基本上是从同宗派或邻近教派之间的合一开始的。美部会与在厦门传教的伦敦会同属公理宗,19世

^[1] 参见林金水、谢必震主编:《福建对外文化交流史》,福建教育出版社1997年版,P395-401:“1847—1880年福州传教士名单”。

^[2] 赵广军未刊硕士毕业论文:《“上帝之笈”:信仰视野中的福建基督教文字出版事业之研究(1858—1949年)》,福建师范大学2004年4月,P6。

^[3] 力士强:《美以美会历史》,金陵神学院:《中华基督教历史》(金陵神学志特刊20卷),P202。

纪90年代二者就开始了内部改组和联合的历程。1919年美部会顺应全国的大趋势，实行堂议会、区议会和大议会三级体制，华人更多地参与教会事务。从1912到1927年美部会改称为“公理会”。1927年加入长老宗各派联合组成中华基督教会，又更名为“中华基督教会闽中协会”，其实际辖区为福州、长乐、永福和邵武。美以美会在民国期间发展很快，福州、兴化、延平三大教区互相扶持，共同发展。1941年由于美以美会、监理会、美普会三会合一，遂改名为卫理公会，实际上其内部组织结构并没有太大变化。福建圣公会在1912年加入全国英美加三国圣公会合组的中华圣公会组织，成为其下属的一个单位，称为“中华圣公会福建辖境”。1883年来闽的圣公会女部也同时加盟，实力更加壮大。1929年“中华圣公会福建辖境”改称为“中华圣公会福建教区”。1936年该会在福建有14个支区236座教堂。

传教士来到福州以后，在初期，面临的困难是巨大的。不仅时刻要与异国他乡的疾病、水土不服作斗争，还要面对因其藉着鸦片战争的炮火来到中国后所引起的中国人民的猜疑和敌视以及来自其他宗教教徒的不安与排挤，这还不包括语言习俗方面的不适应，对于这些，传教士自信可以克服。可以说早期来榕传教士是举步维艰的。为了打开传教局面，吸引信徒，实现“中华归主”的传教宿愿，同时也是为了践行其耶稣基督“爱人”信仰理念，传教士针对福州社会的种种陋俗恶习，面对诸多的弱势群体，开办了一系列的慈善事业，而民国时期基督教的慈善事业则是对其的继承和发展。

第3章 基督教的慈善事工（上）

天灾人祸、贫苦无依之人的大量存在从理论上讲并不构成人们行善的直接原因，然而对于深入中国急于打开传教局面的传教士来说，上述的天灾人祸却构成了他们践行基督“爱人”理念并借行善以传教的绝好机会。民国时期基督教在榕的慈善事业继承和发展了其早期在榕的慈善事工，故本文在论述民国时期基督教在福州的慈善事业时兼及以前，以成全历史的完整性。

3.1 孤儿院、育婴堂

传教士梯山航海来到闽地以后，注意到闽地盛行的溺弃婴儿陋习，痛感于这些无依无靠的孤儿、女婴命运的悲惨，他们创办了孤儿院、育婴堂等慈幼机构以收容获救的溺弃婴。由于当时社会弃溺的主要是女婴，因此这些教会办的孤儿院、育婴堂也主要以女性为主。就传教士设立此类慈幼机构而言，其在华人中开办的最早的孤儿院是19世纪20年代由伦敦会传教士麦都思(Walter H. Medhurst)在爪哇创办的。而在中国本土设立的第一所孤儿院，则是1851年开办于香港。^[1] 需要指出的是，基督教来华早期所开办的学校，也大多属于教会慈幼性质，学校往往集弃婴的收容与教育于一体。其学员也几乎都来自于无家可归的弃婴、孤儿。只是它们在后来发展过程中特别是教会学校的优势地位在社会上确立起来以后，大都又成为既收容弃婴、孤儿，又允许来自正常家庭的孩子入学或者干脆就只允许来自正常家庭的孩子入学的正规收费的教会学校，其慈善性质逐渐减退甚至完全消失了。^[2] 此种的情况，就超出了本文所要论述的范围。故本文所论述的，是在其存在时期主要以收容弃婴、孤儿为主的孤儿院、育婴堂及以收容弃婴、孤儿著名的一些主要教会学校早期的情况。按照差会划分和开办时间分述如下：

保生堂：美以美会开办，又称毓英保生堂。具体创办时间、创办情形不详，估计是与该会于1859年在东亚创办的第一所寄宿女校——毓英学校同时。(毓英学校后来发展成为毓英女子初级中学，解放后成为福州市第十六中学。)在毓英女校早期发展历史中，弃婴是其女学生的主要来源，如1873年毓英全校28名学生中，只有9人来自正常的基督教和非基督教家庭，其余19人都原是弃婴，占到了总人数的2/3。^[3] 而1882年全校28人中，就有13人原为弃婴，占总数的近1/2。^[4] 另外当时情况

[1] 包斐尔：《论孤儿院》，载《中华基督教会年鉴》（一）1915年，p135。

[2] 如福州圣公会开办的陶淑学校、美以美会开办的毓英女子初级中学等。

[3] 陈增辉：《福建基督教史稿》（未刊稿）第六节事业之福州毓英女子初级中学条。

[4] 见李淑仁：《私立毓英女子初级中学简史（1859—1952）》，活页，藏于福建师范大学社会历史学院中外关系史资料室。

是毓英主理兼管保生堂，美以美会妇女学校和保生堂是毓英女校的重要生源。^[1]因此也有可能毓英学校早期的历史就是保生堂的历史，保生堂即是当时的毓英学校。因为据林显芳《福州美以美年会史》记载：福州保生堂是由美以美会传教士媯标礼(Beulah Woolston)、媯西利(Sallie H. Woolston)^[2]于1859年在福州仓前山创办的。^[3]这正好与毓英学校创办时间、创办人相同，再加上前述的一些情况，应该可以相信二者是同一的。不过这还需进一步收集资料考证。毓英女中1894年以前没有自费生，至1899年学生所用被服仍由学校供给，1909年时才有60名自费生，弃婴数量在学生总人数中所占比例有所下降。这说明该校学生的组成是在1909年前后才开始发生变化的，而保生堂应处于毓英女中的这个变化时期，反映了教会学校体制的尚未规范化。

毓英保生堂位于毓英女中对面，原麦园路15号，是一座宽敞的两层楼房，楼上是弃婴宿舍，楼下为毓英附属精英幼稚园场所。其收容之女婴，或因其母患痲疯病不能哺育子女，或其母死而由他人献于堂中，或其父母将溺之而为信道者所救，或因其父母恶生女多而献于堂中，或已为人收为童养媳后又被弃掷于路旁而获救的。^[4]从此中我们可以想见当时福州社会重男轻女之风之盛和这些孤女们命运的可怜。媯氏等除开办保生堂以外，还多方设法劝戒溺女，这对于福州社会溺女之风多少有些遏制作用。媯氏以后孙女士、白女士相继主持该堂堂务，在章善瑞任院长时收容的女婴多以“爱x”为名，如黄爱宜等。育婴制度，是“幼则雇乳媯以育之，长则聘女师以教之，且使幼长互相扶助，秩序井然。一到就学年龄，则资送女学校肄业，业成为之择配，而保生之职务始毕。”^[5]与圣公会相似，美以美关于女子教育方面，在福州仓前山也形成了一个从弃婴收容、启蒙教育到小学、中学甚至大学的完整系统。由于该堂收容人数较有限，约每五、六个幼童有一个保姆，故对女婴的教养较古田新义山基督教育婴堂稍显周到。该院也为日后福州社会培养出来一些有用人才，如曾任毓英附属精英幼稚园院长的杨彬卿、毓英女教师陈爱光、天津某医院院长李淑琼等等。

保生堂在近入民国以后，由于弃婴现象逐渐较少，收容人数减少，遂为毓英女校幼稚园所取代。

^[1] 陈增辉：《福建基督教史稿》（未刊稿）第六节事业之福州毓英女子初级中学条。

^[2] 媯标礼、媯西利二人均为美以美会传教士，1859年3月18日抵榕。

^[3] 林显芳：《福州美以美年会史》，美华书局1936年版，P189。

^[4] 《育婴堂报单》，《福州美以美教会年录》，1895年，第19次，P41。

^[5] 林显芳：《福州美以美年会史》，美华书局1936年版，P189。

莆田善育育幼院：是美以美会在闽经营最久、规模最大的一所慈幼机构。创始于1897年。^[1]解放前的莆田地区鼠疫流行，教徒“多有染死”，遗下许多孤儿。莆田美以美会认为“倘无孤子书院，定失许多教友之孤儿。盖吾人若任其流落异邦之乡，杂处玩恶拜偶之亲戚中，则难望其自幼至十四岁成一基督教忠实之子弟，此即创立孤子院之大旨也”。^[2]为避免他们流落于玩恶拜偶之亲戚中，难望长大后成为基督徒，1896年美以美会传教士武林吉（Franklin Ohlinger）赴莆田巡视教会时，倡议创办孤儿院。翌年，孤儿院在莆田涵江创立。并以主要捐款人利百加的名义命名为“利百加孤儿院”，武林吉自任院长，收“孤儿四男六女”。^[3]虽然孤儿院成立之初的目的只是收容教徒子女，但这一界限很快就被打破而扩展到教外，“凡跛者、瞽者、残废者欲求入院，我皆收之从无辞却。”^[4]后该院更附设了盲童学校，招收盲童实施教育。1902年蒲星氏（Mrs. E. F. Brewster, 即蒲鲁士夫人）任院长，从此担任孤儿院院长职务长达22年之久（1902—1924年），院址也由涵江迁往莆田府城。其后继任者先后有西人卢雅各、佳谦山、佳尔逊、韦德、郇温和和华人李文程、陈朝奎、戴珍德等。1907年，孤儿院改称“善育堂”，收有185名孤儿，其中除16人死亡外，尚有169人。^[5]为方便管理，还制定章程，其章程如下：^[6]

一、孤子院当改名“善育堂”。因院中诸子女，非尽无父母者，其间有因家贫不能照养送入院中；且不特衣之、食之，并教其习艺读书，培育其成器，故称名“善育堂”为宜也。

二、举董事部三名，每月当集一次，查察善育堂各等数目，核算清楚。

三、请立善育堂议事部，每年至少会集二次，酬议钱财、产业、数目、教育、规矩等事；若有紧要事件，亦可特别会集。

迁至府城之后的善育院，收容人数日增，1915年时，增至250人。^[7]原来房屋已不敷所用，遂在黄石购地千余亩，于1916年迁往黄石桂岭。1942年改名为“善育孤儿院”，1945年又改为“善育育幼院”。1951年由政府接管，改为“莆田县教养院”。

[1] 一说1898年，见王福梅之未刊硕士毕业论文：《莆田基督教会（新教）之研究》，福建师范大学/2002/硕士/0979，57—533。福建省莆田市地方志编撰委员会编：《莆田市志》（方志出版社2001年11月版P813）关于善育育幼院开办的时间记载不确。需要说明的是，由于资料的局限，本文关于善育育幼院的论述，主要参考了王师姐论文的相关部分，只是对一些不实、错漏之处进行了订正、补充。

[2] 《利百加孤子院报单》，《兴化美会第十次即正年会第二次年录》，1905年，P41。

[3] 陈日新：《福建兴化美以美会蒲鲁士传》，美兴书局，1925年，P23。

[4] 《利百加孤子院报单》，《兴化美会第十次即正年会第二次年录》，1905年，P41—42。

[5] 《善育堂报单》，《兴化美会第十二次即正年会第四次年录》，1907年，P42。

[6] 陈日新：《福建兴化美以美会蒲鲁士传》，美兴书局，1925年，P50，陈书的记载与《兴化美会第十二次即正年会第四次年录》（1907年）稍有不同。

[7] 陈日新：《福建兴化美以美会蒲鲁士传》，美兴书局，1925年，P81。

善育院附设有多种机构，其中1915年开设幼稚园，收容教育年纪尚幼之孤儿；同年设善育堂织机传习所，普遍施行半工半读之法；1917年创立农学校，聘请农学教师教授学生耕种新法。此外还有国民部、高等小学校、二年中学部等附设教育机构和医院等。^[1]这些附设机构，不仅使孤儿院获益良多，使“其才高者，或任教牧，或为医师，或服务于政界、教育界；而智庸者，为农、为工、为商，亦可自立。”^[2]

同其他教会附属机构一样，善育育幼院也极重视宗教思想的灌输。对此，会内人士直言不讳，1948年的《兴化卫理公会年会议录》就记载有：“本院对于院生宗教灌输，素甚注意。每日早晨皆有聚会，院生全体出席，查经、祷告；礼拜日全体整队赴教堂主日学及参加大礼拜；下午则在院内举行特别礼拜，尤以每星期四下午亦然，遇有特别节气时，极力鼓励参加各种活动，因之院生灵性极有进步。本年第二季会时，自行请求加入教会为学习友者十二人，为正式教友者七人，并特开训练会，使其明了基督之要义。”^[3]对于立志传道的院生，卫理公会还“资送其升入高中或协和道学院、妇女培道所，每名每月给米三十四斤，每季每名高中给学什费160元，初中给学什费140元”。^[4]

另外，蒲星氏于1940年在涵江设立有贫儿施食所；1947年由莆田总堂妇女服务会及滋益培道所员生负责在府城教区设贫儿教养所，每期一个月、或六个星期不等，招收会内外贫儿，每日下午假妇女禧年堂，施以教育，导以崇拜，供以晚饭，赠以衣服等物。先后开办有两年。^[5]1949年又在涵江、镇前、云利、桥兜、草湖等处设立贫儿站5所，每日给儿童吃粥一顿。这些也都属于莆田美以美会的慈幼事业内容，只不过皆是短期罢了。当然有些也属于国难时期的难民救济，如1940年在涵江所设立的贫儿施食所。关于此，在稍后的本章第五节有详细论述。

福清贫儿院：由美以美会创办于1911年，院址在福清凤凰山之麓。当时，美会卢义思会督与王正廷博士到福清开会，当地士绅邀请他在该处设立贫儿院，后经过协商，福清县政府划出凤凰山下之演武场作为院址，卢氏亦筹募了万余元作为开院基金。先是在龙田融美学校附设慈善社，收容贫儿，给以衣食，并教以工读。1924年，校舍告竣，改名为明义学校，遂将贫儿附设于该校肄学。后来由于教会与福清

^[1] 1922年，原附设之二年制初中班改称为“蒲星中学”。关于善育堂所附设机构，可参见张福基：《兴化卫理公会史》，兴化卫理公会1947年版，P279；《兴化美以美会议会录》，1922年P91-92及1915年P59等。

^[2] 张福基：《兴化卫理公会史》，兴化卫理公会1947年版，P279。

^[3] 《善育育幼院报告书》，《中华基督教卫理公会兴化年议会录》，1948年，P112。

^[4] 《善育孤儿院报告书》，《中华基督教卫理公会兴化年议会录》，1942年，P92-93。

^[5] 《中华基督教卫理公会兴化年议会录》，1948年，P55。

地方发生矛盾，地方士绅认款不交，贫儿院遂由美以美会独立筹办，而明义学校改归官方办理。关于此院的具体情况，由于资料的匮乏而不得详知，据福州美以美会的一份报单，1912年尚处于龙田慈善社时，该院收有59名儿童，其中10名受洗入教。生童在校半工半读，所学科目有地理、格致、国文、算术、体操、罗马文等，学生圣日亦有被派往他处宣教者。^[1]

基督教育婴堂：又称“翠英女子学校”，是圣公会在福建所设立的第一所育婴堂。由颜师姑设于古田新义山。颜师姑（Miss Nibet），1864年出生于澳大利亚达奇马尼亚海岛，是英国圣公会传教士，1889年来闽传教，1934年9月28日病逝于澳大利亚。她一生大部分时间是在福建、主要是在古田渡过的。^[2]当时古田弃婴、溺婴现象非常严重，她自己就在路边、溪流中看到过被抛弃的婴儿，甚至听到溺婴于粪池的骇人听闻的故事，于是她先是收留有数名女婴于古田精英学校旧校舍，继之又向福建教区议会建议在古田新义山开设育婴堂，得到议会同意和经济上的支持后，遂于1893年在新义山建成一座两层楼房，作为育婴堂堂址。堂门口左右各立一石柱，左边刻：“我父母遗弃我”，右边刻：“耶和華收留我”。由于楼房建筑在苍松绿竹、鸟语花香的新义山上，故颜称育婴堂为“鸟窝”。有了育婴堂之后，村人不再忍心将自己亲生儿女溺死，开始把弃婴放在该堂门口。经常清晨就能听到门口婴儿的啼声，而其父母已不知所往，育婴堂只得收下。可以看出，育婴堂开设以后，对于遏制当地的溺婴恶习起到了一定的作用。

颜师姑创办育婴堂的目的，是收容弃婴，使他们受到一定教育，故把这座两层建筑物划分为二，上一层充弃婴——“堂妹”（或称“姑娘妹”）的宿舍，下一层则作为年纪较长的“堂妹”读书学习之处，厨房、膳厅亦在楼下。育婴堂弃婴收容办法，分为几种，凡是初生的和年龄在四岁以下的，雇乳母喂养。由于农村妇女经常忙于农活，不可能住在堂中喂养弃婴，于是育婴堂采取抱上门的方法，把初生和四岁以下的弃婴就近抱到农家寄养，每月给工钱两块银元，到婴孩四岁时再送回育婴堂。经常的情况是雇到的乳母很恰巧就是弃婴的母亲，所以有很多弃婴又都是吃着自己母亲的奶长大的。^[3]

[1] 《福州美以美年会录》，1912年第36次，P59-60。

[2] 黄赞育：《颜师姑一生之小史》，载《中华圣公会福建教区月刊·逝世信徒纪念特辑》，第二卷第十二期，1935年12月。

[3] 据曾在堂内生活过的很多老弃婴回忆，当时很多贫苦人家无力养育儿女，又怕自己孩子受委屈虐待，往往把女婴放在育婴堂门口，自己却站在离堂很远的地方观望，弃婴一旦被接收入堂，她就跟着进来要求作乳母，这样又把亲生的女婴抱回家中喂养，因此很多弃婴是吃自己母亲的奶长大的。见黄素琴、陈金奎：《基督教育婴堂史料》，载《福州文史资料选辑》第二辑，P184。

四岁以上的孩子由育婴堂集中在堂内生活，^[1]她们从四岁到六岁在堂内接受幼儿教育，教师为来自英国的女传教士惠师姑^[2]。惠后来在颜师姑例假回国时还代理过育婴堂院长职务。当时惠师姑在育婴堂内还设有幼稚师范学校，并自任校长，这就是后来福州鳌峰坊幼儿师范学校的前身。七至十一岁的孩子在堂内接受小学教育。主要课程是圣经、罗马字和启蒙书（三字经一类的中文课本），另外还有劳动课，但大多数情况是为老师做杂务。萃英学校只设幼稚班和初小班，由于育婴堂和其他学校一样与圣公会福建教区各支区都有联系，所以这些“姑娘妹”们在育婴堂接受完初小教育后，可以按堂领导的安排到闽北、闽东的崇安、浦城、建瓯、宁德、罗源、霞浦等地的教会学校中继续深造，但大多数是到福州陶淑女校就读。因此，这些曾是弃婴的“堂妹”们能够得以在更高层次上进一步学习，改变自己的命运；而圣公会也因此将对女子的教育工作延伸到弃婴的收容、启蒙教育，直至中学、甚而大学，形成了一个完整的系统。这也是萃英女校在教会学校教育中最具有代表性、最具典范处之所在。

在生活上，因为“堂妹”们四岁被送回堂时年纪尚幼，育婴堂专门雇有几个保姆照顾其日常生活，如每日三餐、每日早起穿衣、梳头及卫生等等。每个保姆负责12个“堂妹”，七岁后则由“堂妹”们自己坐在桌边吃。同时保姆还要年龄较大的帮助年小的，因此也就有了“管姐”、“管妹”的称呼。总的来说，姑娘们在堂内的生活是愉快、幸福的，她们可以在下课后走出校门在附近自由的玩耍，抓虫子、捕蝴蝶、玩溪水，享受童年的乐趣。同时堂内的大多数老师和保姆也是很慈爱和负责任的，但间或也有个别保姆和老师虐待女童的现象，有时还很严重。但这种虐待却正恰发生在中国保姆和教师身上，比如一个叫陈淑得的女教师口碑就很差，常常对学生要求严厉、打骂学生，被学生背后骂称为“缠脚统”（因其缠脚，小脚走路特别响）。

孤儿院在其存在的二十余年（1893~1925年左右）中共收养有316名弃婴，其中死亡数是其所收容弃婴的1/3。死亡原因主要有婴儿的先天不足、后天失调，体弱以及当时时疫、传染病流行、保姆的忽视等。

一战后育婴堂经费曾发生困难。在颜的晚年，该堂的收容工作实际已经接近尾声。颜师姑因年老多病回国后，圣公会派女传教士春师姑（Miss M.M Church）接替办理善后，将未满11岁者送入陶淑女校幼稚班或小学，11岁以上的送入圣公会福建

^[1] 因此古田当地群众都喊这些婴孩为“姑娘妹”或堂妹。意思是说堂里的姐妹是由外国姑娘带大的。

^[2] 即惠懿德，澳大利亚塔斯马尼亚岛人，1910年来闽传道，后嫁高凌霄，即当时人们经常所说的高凌霄夫人。1934年病逝。

各地女校，少数不适于升学者留在古田学习织布、织毛巾、打毛衣等工艺。大约 1925 年，与春师姑任校长的精英学校合并。至此，这个被称为“鸟窝”的凝结了颜师姑大半生心血的基督教育婴堂正式关闭。^[1]

福建孤儿院：初名“福建育幼院”。是在榕三公会协作创办的一所慈幼机构。1908 年由美国传教士夏咏美（Miss Haitwell, 人称夏师姑）牵头，^[2] 在闽三公会联合向《美国基督教报》社长克洛卜（人称克博士）建议将该报赈济江北水灾之余款用于在福州开办一所慈幼孤儿院，得到该报同意。后该报还每月定时汇寄开院日常维持费用。夏旋在仓山岭下开办了“福建育幼院”，后因人数增加又在岭后街、白泉庵相继开办第二、三所。孤儿院成立后，在榕之基督教三教会选派代表成立董事会，聘请上海基督教青年会总干事李启藩担任院长。1911 年购得下渡周厝巷一座两层洋楼和几座楼房，以及大片园地、鱼塘等，便将各所合并迁入新院，正式定院名为“基督报福建孤儿教育工艺院”，简称“福建孤儿院”。由于该院在辛亥革命福州光复中立下了汗马功劳，所以民国成立后新政府决定定期拨款补助孤儿院经费，并多方予以照顾，这就使孤儿院获得了稳定的经费来源。1914 年李启藩辞上海青年会工作，院长职务改由原第三所监学叶启臻担任，叶在 1914—1938 年担任院长期间，工作积极肯干，任劳任怨，到处苦心奔走为孤儿院募集经费。1937 年抗战爆发后，福州被日本侵占，孤儿院北迁至古田县平湖镇。当时孤儿院经费异常困难，学生生活非常艰苦，在院人数大大减少。叶院长积劳成疾，不幸逝世。叶死后孤儿院相继由余淑心、王月香、张发祥担任院长或负责人职务。虽然经费困难，并且遭受过土匪洗劫，但孤儿院还是艰难地维持了下来。1945 年抗战胜利，孤儿院迁回福州原址。1947 年为了解决经费匮乏，时任院长的张发祥亲往广州中外教会合作组织“美华儿童福利会办事处”吁请协助，得到福利会同意拨款帮助解决孤儿生活费用。此后孤儿院改由《美国基督教报》与美华儿童福利会合办。1950 年中国基督教会宣布断绝与国外一切联系，孤儿院改由人民政府接管。

^[1] 关于基督教育婴堂停办时间，估计应为 1925 年或稍后，因为笔者翻阅当时圣公会福建辖境年议会录，在其 1925 年 2 月召开的 1924 年慈善科报告书中还有关于基督教育婴堂的报告，但在 1926 年召开的 1925 年慈善科报告中已不再出现，考虑到有时各支区有漏报的情况，笔者翻阅以后几年的报告，亦未曾出现。另外笔者试图从其年议会录决议中发现蛛丝马迹，亦未果。

^[2] 关于福建孤儿院的创办时间有三种说法，一是 1908 年，可参见陈公裳：《忆福建孤儿院》，载福建省政协文史资料委员会：《文史资料选编·第五卷基督教天主教编》，福建人民出版社 2003 年版，P585；蔡人奇等修：《藤山志·卷五·善举志》，福建出版社承印线装本，1948 年。一是 1910 年，可参见邹天欢：《福建孤儿院回忆》，载《福州文史资料选辑》第 2 辑，P176；仓山区志编撰委员会编：《福建省福州市仓山区志》，福建教育出版社 1994 年版，P342。一是 1911 年，可参见林显芳等：《福州美以美年会史》美华书局 1936 年版，P189。具体时间待考，本文采第一说。

孤儿院开办之初收容有孤儿数十名，相继开办第二、第三所后增至 100 余名。在近 50 年历史中，该院各单位孤儿总数常年维持在 300 名左右。这期间孤儿院非常重视孤儿的宗教教育。在当时该院所办的学校中，宗教课一直是贯穿孤儿们整个学习过程的一门功课，且要求严格，宗教课不及格一般是得不到升学的。学生每天早晚要两次礼拜聚会，每日三餐前也要祈祷。同时学校也很重视孤儿的文化教育和职业技能教育。在 1911 年迁入周厝巷新址后，便聘请教员十余人，保姆数人，工友数人，按学生不同年龄智力程度编排班级，并依照当时民国学制分成一至六年级进行正规授课。年纪太小的则另设幼儿院。学生全日上课，并有一些课外活动。开设课程计有语文、算术、历史、地理、自然科学、英语等。学生小学毕业后成绩优异者可以被保送入福州市各教会开办的中等学校学习，其中被保送入“协和道学”和“协和中学”的为最多，也有入马尾船政学堂等公立学校的。

成绩较差的一般孤儿，毕业后则入院办工场中工作，也可自由择业。当时孤儿院在鼓楼区河西街（今五一北路）开设有“工艺传习所”，在闽江口外的川石岛设立有一个“工读学校”，在马江对岸的白牙罩办有“妇女工艺传习所”。抗战期间，川石岛的“工读学校”和白牙罩的“妇女工艺传习所”受到日寇破坏，相继停办。抗战结束后，该院的组织有了很大扩展，除在院本部增设“保育部”及“咏美小学”^[1]外，并在河西街工艺传习所内扩大原有木科和印刷科规模为“木器工场”和“印刷工场”。另外，孤儿院内还长期办有一个小型农场，由留院孤儿种植蔬菜等。当时，孤儿院工艺传习所制造的工艺品是相当有名的。特别是木科出品的木器，不仅持久耐用、工艺精巧，而且品种多样、式样新颖。福州一般社会人士添置日用家具或婚丧嫁娶需用的木器，也都喜欢在孤儿院的木科选购。其产品甚至还行销省内外。而印刷科不仅有中文印刷机，还有英文印刷机。它所生产出来的印刷品，销路也很广，不仅交货准时，而且讲求质量，极少差错，所以生意相当好，这就为办院创造了可观的经费来源。

孤儿们在院中的生活一般来讲是较温暖愉快的，虽然也会有个别老师比较粗暴和同学之间的暂时闹别扭，但他们在无人照顾的时候能有孤儿院收留他们，对孤儿院、对老师一般是怀着感激心理的。据 1929—1936 年曾在孤儿院中呆过七年的孤儿邹天欢后来回忆道：

“我们这些孤儿没有父母，一切生活和教育都依靠老师、保姆来照顾，所以师

^[1] 为纪念夏咏美师姑而设。

生间感情都很好，大家都把老师当家长一样尊敬，无论讲什么都是唯命是听，很少有反抗行动，有时个别老师对学生有粗暴行为，我们也不敢反抗；但多数老师像父母一样对待我们，有的老师虽距今已几十年还很怀念在心。

同学之间感情也非常深厚，我们都像亲兄弟一样生活在一起，彼此爱护关心互相体贴，有的同学病了，大家都能代请医生看病，帮他煎药，甚至送饭到床前；有的同学因病缺课，也能设法帮他补上。我们经常在一起唱诗、游戏、捉蟋蟀玩，虽有时因意见不合，也会吵架，但事后就和好了，个别年龄大的同学，如果欺负小同学，老师就会批评教育，及时纠正，所以在院中充满团结和睦的气氛。”^[1]

在这里之所以大段地引用邹氏的原话，是因为在我收集到的关于福建孤儿院的资料中，有一些是院外人士于60年代写的回忆录，其中对孤儿院不无侮蔑谩骂之词。^[2]考虑到其对孤儿院内部情形了解不足的院外人士身份和60年代那个时期极不正常的政治气候因素，我认为邹氏作为曾在院内亲身经历过的一员所写下的文字更具有可信性。

在孤儿院开办的将近半个世纪中，为社会培养了大量的有用人才。那些被孤儿院保送升入中学的学生，据当时各中学校领导反映，他们在校期间，励志读书，多数成绩优良；学校老师在提起这些孤儿时，也多赞许有加。而木科和印刷科培养出来的毕业生也大都成为福州细木、印刷业优秀的技师和工人。孤儿院培养出来的人才，有许多分布在国内外各行各业，为社会作出了突出的成绩。如原在院学习的阮传哲后来成为美国著名的造纸专家；姜活石是香港九龙著名的传道家，编著有多本宗教书刊；陈中新曾任福州三一中学校长，后又先后任教于福州第三中学、福建师范大学物理系等等。他们都为我国及所在国的现代化建设作出了自己力所能及的贡献。

3.2 麻风病院

基督教在闽开办的慈善事业中包括为麻风病患者开办麻风病院或创办麻风村、麻风施诊所之活动。

麻风病在中国也称“麻疯病”，又名“癩病”，俗称“大麻风”。福建传统社会又因其病状和生活方式常称之为“爬斑”、“孤老”。它是一种非常可怕的传染性疾，在旧中国广为传播。病人症状是感染后刚开始外表往往仅出现一个小疮，但不久便

^[1] 邹天欢：《福建孤儿院回忆》，载《福州文史资料选辑》第二辑，P180。

^[2] 如秋心、彦材：《福建孤儿院简记》，载福建省政协文史资料委员会：《文史资料选编·第五卷基督教天主教编》，福建人民出版社2003年版，P578—584，写于1965年1月。

逐渐溃烂，然后人的鼻梁塌陷、豁嘴、眼瞎、脱发，变得面目狰狞，手指、脚趾甚至整个手和脚都有可能因内部溃烂而掉下来，肢体变得残缺不全，患者形同行尸走肉。所以，古代的人们，不论在中国还是外国，都把麻风病患者看成鬼怪，认为是命运、佛祖或上帝对有罪之人的惩罚。因为治愈率极低和传染性较强，病人常常“被社会驱逐，被亲朋凌辱，甚至被家属遗弃”。^[1] 麻风病人除少数被收济外，多数沿门求乞，“孤老”至死。

麻风病是一种由麻风杆菌引起的病毒性传染性疾病，麻风杆菌主要通过破损的皮肤和呼吸道进入人体，在体内侵蚀人的表层皮肤神经系统，同时侵蚀皮肤及眼、鼻道粘膜、肌肉、骨骼、睾丸等其他组织而使人得以感染。其传染方式有两种：一为蚤虱蚊虫为媒介之间接传播；一为患者与未染疾之人混迹一处，因而蔓延之直接传染。如果患者时有涕唾浓血之排泄，或衣服居室污秽不洁也会促进或加速其流行。^[2]

近代中国，尤其是东南沿海和华南沿海一带，麻风病特别盛行。其较西方和其他地区较盛原因，一是南方地势卑下，河流纵横，降雨充沛，特别是解放前防洪措施落后，每年都有数度洪水泛滥城乡，尤其在地势低洼沿江两岸，地表常年呈潮湿状态，再加上气温较高，从而为麻风杆菌的大量繁殖提供了可能。二是当时人们的卫生习惯较差，医学知识欠缺，对麻风病传播途径、发病原因了解甚少或致全然无知，防范传染意识较差。比如人们常在口渴时为图一时方便在路边饮用不洁净之水，或不注意到水源洁净的地方打水；当地百姓在生产劳动和日常生活中多是赤脚，使得下肢外伤的机会增多，也给麻风病的传染增加了机会。^[3] 然而最大原因则为近代中国人民生活水平贫困低下，营养不良。再加上社会动荡不安，灾荒连年，人们往往颠沛流离，困苦不堪言状。或受热伤身，或操劳过度，遂致患麻风。

关于麻风病的治疗，其实中国早在秦朝就设有“疠迁所”集中隔离麻风病患者，并写入秦律以法律形式强制执行，这也是世界上最早的由政府立法实施的强制隔离措施；而“疠迁所”亦应是世界上最早的政府强制隔离患者的麻风病隔离地。在中国历史上，虽然民间普遍对麻风病持有一种极度恐惧的心理，但也不乏大量同麻风病竭力抗争的人们，他们试图用理性来解释麻风病因，寻求防治麻风病的有效办法。譬如隋代有《诸病源候论》、唐代有《千金方》、明代有《解围元藪》、清代有《疯门

^[1] 郭志坚：《麻风病院》，载《中华基督教会年鉴》（十三），1934~1936年，p166。

^[2] 傅乐仁：《论麻风症》，《中华基督教会年鉴》（一），1915年，p138。

^[3] 王振忠：《近600年来自然灾害与福州社会》，福建人民出版社1996年版，P158-159。

全书》等先后流传于世。而明代沈之问著《解围元藪》，首次对麻风病做了系统阐述。在医学史上，《解围元藪》（沈之问著）、《痲痧机要》（薛己著）、和《痲门全书》（萧晓亭著）并称为中国古代治疗麻风病的三大专著。^[1]

而在西方医学史上，与中国情况有些相似，传染病研究也起源于对麻风病的防治，而传染病人被“隔离”和“隔离治疗”的做法也源自麻风病。隔离是古今中外对待麻风病人的通行做法。人类社会专用于禁锢麻风病人的隔离史，至少可以追溯到《圣经·旧约全书·利未记》的成书时期即公元前 570 年以前，因为在《利未记》第十三章中，就有将麻风病疑似患者以七天为周期实施隔离观察的详细记载。^[2]但是西方对于麻风病患的医治，却深深地打上了基督宗教自身的宗教慈善观。在中世纪的欧洲，鉴于麻风病患者的狰狞恐怖面目，麻风病被看成是对有罪之人的天惩，被认为是罪恶的终极象征。人们长期以一种极端非理智的态度来对待麻风病人，麻风病人被社会甚至教会所恐惧、排斥与不容。在 1199 年天主教会最高会议以后，麻风病患者甚至被视为“活死人”，即已丧失活人所有权利与自由的人，其活动遭到极大限制，以致被彻底隔离，不能上教堂。同时还有仪式来象征他们在人间的“死亡”。可以说社会对麻风病人的污名化程度已远超过其疾病的严重性，麻风病患者被当成西方社会的异己分子所备受歧视程度已无以复加。麻风病人在社会中是如此的罪孽深重、被歧视与遭到排斥，因此教会能够收治麻风病患也就成了其行善、彰显“主的荣耀”的最高境界。于是本着耶稣基督“有病的医好他，长痲的干净他，叫死人复活，将邪鬼赶出，你们白白的得来，也当白白的舍去”^[3]的教导，依靠教牧人员的力量，麻风病院在欧洲各地麻风流行时期纷纷地建立了起来。在整个西方中世纪时期，教会是收容、隔离麻风病人的最主要社会力量。也为麻风病在西欧的最终绝迹作出了一定的贡献。

传教士在近代梯山航海来到中国以后，也自觉不自觉地将西方教会的这种隔离理念带到了中国，特别是他们受当时西欧主流医学的影响，认为严格的隔离是促使曾经在西欧一度非常盛行的麻风病最终灭迹的根本原因。因此，他们来到中国后就不遗余力地宣扬他们的隔离理论。并且还身体力行以促成之。其在华最早设立的麻风病院似乎应是 19 世纪末 20 世纪初创办的广东北海麻风疗养院和杭州广济麻风院。

[1] 可参见王旭东、孟庆龙著：《世界瘟疫史》，中国社会科学出版社，2005 年版，p135。

[2] 参见：《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会 2003 年简体字版，p104-105。

[3] 参见：《圣经·马太福音》第十章第八节。

^[1] 在国际麻风救济组织（英国伦敦万国麻风救济会和美国纽约麻风救济会）进入中国后教会又受到其经济和人员上的支持与协助。而后，中华麻风救济会亦宣告成立，中华麻风救济会也与教会合作开展麻风救济事业。

基督教传教士在榕开办麻风救济事业早在清末就已经开始了。教会在闽创办麻风慈善事业利用了中国传统的养济院组织。养济院是明清时期为收养失去至亲无所依靠的穷民及麻风病人而设立的一种社会救济机构，但由于闽地麻风病严重，所以福建的养济院很大程度上起了收容麻风病人的作用。传教士来到中国后，利用了并改造了这一机构，使其更加主要地承担起了收治麻风病人的功用。此外传教士还创制了新的收治麻风病人的机构并把它直接称作“麻风病院”。中华麻风救济会成立后，在福州也设立分会。中华麻风救济会福州分会亦与教会合作进行麻风救济事业。按照在榕传教的三大差会划分和创办时间顺序，其在榕麻风事业如下：

中华圣公会向来重视对麻风病人的救济事业，其“总机关乃设于英国伦敦，历来系托布道会人员料理，……故凡传道士之在有麻风院地方者，皆兼理麻风事业”。^[2] 其在罗源、福州、古田、南平、建瓯、福清、莆田、仙游设立有八所麻风院，后来古田麻风院于1947年与卫理公会合办，其他各院陆续并入以后的闽北基督教麻风协会。^[3]

传教士在福州市区（时称闽侯）开办的麻风病院有东西两院之称，不过在明清时期，福州亦有东西两养济院，其中西养济院重建于明弘治元年（1488年）（始建年份未可知），东养济院由巡按御使周垣创建于明正德十三年（1518年）。关于此东西两院与教会东西两麻风院之间是否有一定的关系（在院址上或工作及收容人员上），由于资料的缺乏不可详知。不过据推测传教士在榕城开办麻风病院可能是先参与了原有的两院麻风救济工作，后逐渐接手主办或独办。其在开办过程中可能也借鉴了中国传统麻风事业的一些因素，并有所扬弃和发展。

^[1] 参见梁其姿：《麻风隔离与近代中国》（载于《历史研究》2003年第5期P5）、王治心著、徐以骅导读：《中国基督教史纲》（上海古籍出版社2004年版，P292）和魏外扬：《宣教事业与近代中国》（基督教宇宙光传播中心1978年版，P42）。所不同的是梁先生与后二者对该两院成立的时间有争议，梁先生所依据的材料是《中国麻风病院及麻风诊疗所一览表》，载The Chinese Recorder, July, 1940, P465-471，认为是1886年和1887年；而王著、魏著认为是1891年和1892年，所依据材料未可知。（注：魏著将广东北海麻风疗养院成立者写为何德匹帅（Dr. John G. Kerr），而王著写作“傅特”，实为一人。）关于新教传教士在华设立最早的麻风病院，据笔者所掌握的材料，认为还有待进一步收集资料研究，不一定即是以上所提两院。但两院可能是早期传教士在华所办麻风病院中较为有名者。

^[2] 李志崧、高景霄：《中华圣公会福建教区慈善事业》，载《中华圣公会福建教区月刊》，第四卷第三期，1937年3月，P21。

^[3] 参见陈增辉未刊稿：《福建基督教史稿》第六节事业之中华圣公会福建教区慈善事业条，藏于福建师范大学社会历史学院中外关系史资料室；王治心：《中国基督教史纲》，上海古籍出版社2004年版，p292。

西院由英国安立甘麻风会创办于清同治十年（1871年，此时可能只是参与了原有西院的麻风救济工作），经费由英国麻风会负责。光绪二十一年（1895年）王师姑主持该院时，成绩为社会人士所称道。东院由美以美会及中华基督教会负责，具体创办时间不详，其经费由美国麻风会维持。另外他们还兼办学校一所。^[1] 1937年英国麻风会首倡，联合中华麻风救济会福州分会、福州扶轮社及中华圣公会代表英国麻风救济会组成清心院，拟计划：

开办部分：1) 宗旨：专为治疗痲疾及陶冶痲人德行而兴办一模范之麻风救济所。

2) 拟将原有东院之地址拨给清心院为建筑院址之用，院内现有之痲人请移并西院居住。

3) 东院院内如有私人产业请计价收回。

4) 东院外附邻之房屋基地请设法一并划归清心院凑用。

如上述为政府允准，则：

1) 建筑围墙。

2) 建筑医院一座。

3) 建筑院长住宅一座。

4) 建筑交谊室及膳堂一座。

5) 先行建筑痲人住居之小房八座（每座容2人至3人，初办时先收16至20人）。

维持部分：1) 董事部当聘任院长一人，以有救济麻风之经验及有管理计划与训练之才干为合格。

2) 物色副院长一人，不分性别，具有护士资格、有注射之常识。受院长指挥，兼理宗教事业。惟院务完全由柴井医院负责。

3) 痲人生活费除在院内所开之园圃由住院痲人种植自用外每人每年供给五十元。

4) 院内不雇工役，由住院之痲人分工协作。

5) 院内交谊室当备各种书报各种消遣物品随时举行如新生活等各项

^[1] 姚午生主编：《福州市宗教志》，福建人民出版社2000年版p216。需要指出的是，《福州市宗教志》此处的记载有模糊之处，其将东西两院都记由圣公会开办了。事实上东院是由美以美会和中华基督教会合作办理，西院才是由圣公会负责。可参见李志崧、高景霄：《中华圣公会福建教区慈善事业》之说明，载《中华圣公会福建教区月刊》第四卷第三期，1937年3月，P21。另外此处关于西院创办的时间亦不足信，将《福州市宗教志》与其他原始资料和文献相对照，可以发现其记载模糊错误之处太多，由于暂时找不到确切的西院开办时间，此处姑录存之，以备今后考证。

运动及国事时事教育宗教之演说会、娱乐会等，其膳堂厨房亦隶属于交谊部。

经费部分：本院既由三机关组合而成，其经费当由三机关分任筹拨，除开办建筑各费公等筹划外，其经常费由三机关分任如下：

- 1) 中国麻风救济会福州分会应注意院长人才之物色，推荐于董事部；及酌筹院长之薪金。惟其人才当与上海总会商聘。
- 2) 扶轮社应注意筹拨交谊部用费及其内容，应行布置各项事业之费用。
- 3) 中华圣公会代表英伦麻风救济会应注意担任医师药费、副院长薪金、痲人之生活费、宗教事业各费用。^[1]

具体这项教会与社会合作的宏伟计划实施情况如何，清心院运行情况如何，由于资料的缺失，我们无法详知。^[2]但从这项详细的计划可以看出，这个筹办中的清心院在院内有病人自种的园圃，病人参加劳动，力求自立更生；院内设交谊室备书刊供翻阅并随时举行演说会、娱乐会等新生活活动，则体现了西方教会治疗麻风病的教养兼治、重视病人精神生活的人文特征。同时该院由圣公会与福州扶轮社及中华麻风救济会福州分会合作办理，也体现了教俗两界就共同关注的麻风救济事业的合作。

20世纪40年代，英国万国麻风救济会、美国纽约麻风救济会均拨款和药品在福州协和、柴井等教会医院设麻风门诊，并派医生、护士不定期到麻风院巡回医疗。福州社会名流萨镇冰、胡文虎亦曾出任中华麻风救济会全国总会名誉副会长。^[3]

建宁、宁德、罗源是早期安立甘会主要活动地区，这些地方很早就开始注意麻风病的防治工作了，其麻风救济工作是在印度和东方有关的机构支持下进行的。1886年，英国传教医生叶先声（Rigg）抵瓯宣教，不久购得宁远门外高门头（原建宁府养济院）土地两公顷，1890年建立简易的教堂及医馆，1891年乌立医生（Dr. Johnrigg）受委托到此施医布道。1893年七星桥医院落成，宁远门外医馆改作麻风院之用，免费为麻风病人提供治疗及食宿。是时，病人仅十余人。院内有院地供轻病人种菜，

[1] 高景霄、李志崧：《中华圣公会福建教区慈善事业》，载《中华圣公会福建教区月刊》，第四卷第三期，1937年3月，p22。根据行文的需要，有删节。

[2] 根据资料仅知道此院后来成立了，如圣公会1939年年议会录中有“公举中华圣公会代表、英伦麻风救济会之清心院代表陈会督（陈永恩——引者注）（三年任）”。（见《中华圣公会福建教区第二十九届议会报告书》P70。）另：1940年有“福州清心院之计划因时局关系无形停顿，公决本年本部暂停选派代表”。（见《中华圣公会福建教区第三十届议会报告书》P72.）

[3] 福建省地方志编撰委员会编：《福建省志·卫生志》，中华书局，1995年版，p82。

每天早晚组织病人过宗教生活。1895 年在建宁麻风病院工作的玉小姐 (Miss K.E. Gardner) 调任福州麻风学校工作。1899 年 6 月 14 日发生教案, 麻风病院被捣毁。后经清政府调停, 赔偿损失就地重建。此后, 罗源、建宁麻风救济工作由都柏林大学传道会负责。麻风病人增至 20 余人, 食宿由英国麻风基金会提供, 药品由圣公会济世医院无偿供给。抗战时期, 建瓯麻风病院经费困难, 改由国民政府民政科负担一部分伙食, 即每人每月发给补贴 2 元。医院雇工友为重病人与单身汉做饭, 有家庭的男女病人则另起炉灶; 药品敷料由基督教医院无偿供应。并按期派医生、护士诊治、打针、换药。每逢主日, 礼拜由院内传道主理, 病人全数过宗教生活。1945 年麻风病院还获得国民政府救济总署转来的美国麻风基金会的救济款。1952 年, 由于新中国政府对外国在华产业进行接收管理, 英国伦敦、美国纽约麻风基金会之救济款告停。^[1] 不过就建瓯麻风病院整个存在历史来看, 其规模并不算太大, 平时收养麻风人数维持在 10—20 人左右。

比较而言, 安立甘会比美以美会更早进入延平, 曾在延平过江麻风院设礼拜堂。古屏麻风院设于 1891 年, 任该院牧师的为麦亚拿小姐 (Rev T. McClelland)。具体情形不详。

罗源麻风院历史悠久, 据闻乃创办于明万历年间, 原为政府所办, 院址在罗源北岗。光绪二十年 (1894 年) 开始有英国圣公会传道士进院布道, 廿三年 (1897 年) 建筑教堂一座名曰“养性堂”, 并在院旁建一幢住屋专供传道人使用, 藉可使其与麻风疾民得以时常接近, 劝导抚慰。但不久该住室为风雨冲坏。1899 年教案后罗源麻风病救济事业转归都柏林大学传道会负责。他们曾收容 40 多个未被传染上的麻风病人的孩子。并在林提光先生任传道时在麻风病院教堂旁边特地建成书斋一所, 专供这些孩子读书学道之用。后黄秉训先生负责此事 30 余年, 直到 1949 年。^[2] 另外, 在抗日战争以前, 基督教医院英籍医生顾玛利亚曾在该麻风病院附近设医疗室和教堂, 服务麻风病人。当时病人约 40 人。

古田的白塔麻风院 (在古田县城西门外) 为圣公会与美以美会协作办理。1931 年后, 入院人数逐渐增多, (这或许与教会进行的“五年奋进运动”有关。) 地方拥挤, 天气炎热, 传染问题尤属堪虑。古田当局及怀礼医院院长蒲天寿有鉴于此, 乃于 1936 年由蒲天寿向万国麻风医院募捐得麻风基金数千元, 并于 1937 年秋开始鸠工庀材加

^[1] 南平市政协学习文史委员会、南平市民族与宗教事务局编:《南平宗教史略》, p240。

^[2] 《中华圣公会福建教区月刊》第十五卷第四期, 1949 年 5 月, p15。

以修建新的麻风病院，旋即完工。其内部药器设备更具规模，更有利于满足更多麻风病患者的需求。^[1]其中，医务归美以美会负责，而布道事务则由圣公会负责。1940年左右，该院由白罗士医师（Dr. H. N. Brewster）主持。

仙游支区有麻风病院两所，一所位于灵陂（今城东镇宝峰村林碑自然村），其历史渊源可以追溯至明洪武十二年（1379年），由当时知县顾思敬先建于功建里（今城东蜚山），宣德九年（1434年）又由知县王彝重建，万历年间（1573—1619年）始迁于灵坡山。基督教传入仙游后，教会不时前往布道，致得建立教堂。^[2]民国初年麻风病院由麻风协会接办，教会参与其中并改称救济院，民国37年（1948年），又在原址成立麻风所，“赈恤每人每月口粮三元正”。^[3]据1939年教会统计，计住院者有15人，礼拜者12人。一所位于枫亭斗山，常年住院者10人左右，礼拜多者17人，由枫亭堂兼理。1934年9月，仙游圣公会为了杜绝麻风传染起见，除不许疾民向外求乞外，还决定实行男女分院，划灵坡为男院，有疾民39人，枫亭为女院，有疾民7人。^[4]1939年，麻风口粮经前被县政府停给年余后又呈请省府，由县核发，于11月起每月发给3元，较以前稍多些，造福麻风病人不浅。^[5]四十年代中期，枫亭斗山麻风院并入灵坡城东麻风病院，其教堂也为当地群众所毁。^[6]

1946年，国际麻风病协会莆仙分会^[7]委托莆仙教会医院对麻风病人进行不定期接济和医治。但是收容在麻风病院的病人因食宿条件差，多数又流散到乡镇求乞；办喜事之家为免这些求乞病人的纠缠，形成了认捐麻风院（养济院）的惯例。麻风病人的到处流窜，使得麻风病也传染到莆田境内绝大多数地区。由于常年的战乱和麻风病院财源的枯竭，原收容在仙游枫亭、灵坡的350名病人，到蒋氏政权败退台湾的1949年，就只剩下37人了。^[8]

美以美会亦开办有麻风病院，但遗憾的是，其议会年议会录中不像圣公会那样有较具体专门的叙述或报告，所以考察其开办的慈善事业需从文史资料、《中华基督教会年鉴》、《教务杂志》（Chinese Recorder）、《差会年鉴》（The China Mission Year

[1] 张海容修：《古田县志》，卷22 惠政志，p14，震文江记印务馆1942年铅印本。

[2] 《仙游南牧区消息五则》，《中华圣公会福建教区月刊》第十卷第四期（1943年4月），P17。

[3] 周益民主编：《仙游县志》，方志出版社1995年版，P766。

[4] 《仙游支区消息》，《中华圣公会福建教区月刊》第十二卷第四期（1945年11月），P23。

[5] 《中华圣公会福建教区第29届议会报告书》，1939年，各支区情形报告，p33。

[6] 《中华圣公会仙游支区教会史》，P8，仙游县宗教局1989年案卷，永久1，转引自王福梅师姐硕士毕业论文：《莆田基督教会（新教）之研究（1863—1949）》，福建师范大学/2002/硕士/B979，57—533，p52。

[7] 该分会由圣公会与卫理公会合组而成，亦称“基督教麻风事业委员会莆仙分会”，圣公会亦曾一度试图将福清麻风院转交给本会办理。参见《中华圣公会福建教区第38届议会报告书》，1948年，P22。

[8] 福建省莆田市地方志编撰委员会编：《莆田市志》，方志出版社，2001年版，P811。

Book)、《中华年鉴》(The China Year Book)《英文中国年鉴》(The Chinese Year Book)、《中国差会手册》(China Mission Hand-Book)及其他相关记录中发掘其在榕麻风事业之蛛丝马迹。其开办的麻风病院首先是古田怀礼医院。1891年(光绪十七年),美以美会为纪念1877年会督怀礼(Isaac W. Wiley)在闽正式成立福州年议会,特在古田创设古田怀礼医院。首任院长为贵格里(? 1891—1901年),先后继任者有施格耐(Dr. Jomco E. Skinner)^[1]、班德光(Dr. W. B. Bacheller)^[2]、邱永康(?)、林天心(?),最后一任美籍院长为蒲天寿(?),任期最长。先后两次担任院长,第一次于1943年回国,第二次于1947年来闽,任协和医院兼怀礼医院院长。蒲天寿在任时,据记载“苦心经营,尤著成绩,递年诊治人数约二三千人,邑人莫不颂赞焉。”^[3]当时,该院建有礼拜堂、药房、病房、诊治室,另器具、仪器、标本、电光、自来水等一应俱全,且院址距离市区不即不离,院内树木苍翠之色与玲珑之花卉相映带,可使病人收心旷神怡、寓疗养于观景之效。^[4]

1893—1908年,美以美会先后在莆田府城西郊安福村、黄石东井村、涵江铺尾村及仓前村设立四所麻风收容所,给病人提供最低生活费,并派布道人员进行布道,给病人以精神上的慰藉。

其中,安福村麻风病院由蒲星氏于1894年设立,在美以美会福建所办麻风病院中,此院的影响最大。同年,该会还在此处建立麻风礼拜堂,派华人林则殷夫妇驻堂,专门向麻风患者布道,^[5]“使麻风者,昭事有所,因信蒙恩”。^[6]该村一度收容有20位麻风病基督徒。^[7]1902年又设麻风女塾于安福,讲授基督教义,并提供学生以免费午餐。师资则就地取材,由麻风病患中有文化者担任。1903年,收有学生18名,^[8]他们中的绝大多数都成为基督徒。1939年,莆田卫理公会将安福村麻风院让与圣公会接管。在1939年至1945年间的每个星期日,圣公会莆田支区总堂牧师刘玉苍都前往布道;在刘调往他处后,由陈井星牧师和徐恩赐会吏继续前往布道。1951年由政府接办,改名为“莆田麻风院”(即现在的莆田县皮肤病防治院)。^[9]

^[1] 陈增辉老先生译为苏雅各,按1930年中华麻风救济会总干事郭志坚:《华南及菲列宾游记》,(载《麻风季刊》1930年6月,第四卷第二期,P21)为施格耐。

^[2] 班德光为美以美会传教士,医学博士,在古田怀礼医院任职直到因病离去。

^[3] 张海容修:《古田县志》,卷22 惠政志 p14. 震文江记印务馆1942年铅印本。

^[4] 林显芳:《福州美以美年会史》,美华书局1936年版,p186。

^[5] 陈绍勋:《基督教传入莆田史料(二)》,载《福建文史资料》第七辑,P185。

^[6] 张福基:《兴化卫理公会史》,兴化卫理公会1947年版,P275。

^[7] The Chinese Recorder, Vol. 34, January 1903, P47.

^[8] The Chinese Recorder, Vol. 34, January 1903, P48.

^[9] 陈绍勋:《基督教传入莆田史料(二)》,《莆田文史资料》,第七辑,1985年,P185—186。

涵江铺尾麻风院由蒲星氏设立于1905年，^[1]由美以美会在涵江善育育幼院旧址改造而成。^[2]女患者肖氏每晚主持祷告会。据前人回忆，该院的管理井井有条，患者精神状态极佳，“未进院宇，只见院外打扫得非常干净；进了大门，传来一阵颂歌声，一位女传道对着十多个患者教唱诗识字，个个面带笑容，身上衣着补洗干净，不见蓬头垢面，室内一尘不染。……整个麻风院，由许多小屋组成，每屋的后院有菜园，他们自己种植、灌溉，照顾得很好。……院子的另一边是女传道及工作人员住的，中间有小礼堂，供晨更及礼拜，每晚的聚会则在各小屋举行。”^[3]在美国女宣教士谢惠灵(Miss Ellen·H·Suffern)^[4]的报告中提到：“当你走进涵江镇，有些麻风患者拦路，需散些钱给这些可怜的人，才不会被他们拉着衣服纠缠。但到了教会办的麻风收容所，距涵江市区约一哩的地方，这是一些女麻风基督徒的避难所，有些患者也可以带家属来这里住，也可以接受亲友的探访，也可以回家住一两天”。从上述两段材料我们至少可以获得以下启示：一是麻风院确实给麻风患者带来“福音”，为他们提供了避难所，使他们不再流落街头，为社会所不容；他们生活也体面安心，精神面貌较好。其次，麻风病院中宗教气氛较浓，宗教活动是教会麻风病院中一项非常重要和经常性的活动。

另外黄石东井麻风院创始于1906年，仓前村麻风院设立时间不可考。以上涵江铺尾村、黄石东井村与安福村麻风病院一起于1951年由政府接办，合并为“莆田麻风院”。

宣统二年(1910年)，美以美会传教医生施格耐在南平北门外(今延平区文体路游泳馆)开设麻风病疗养所。初期规模较小，1930年该会得到国际麻风协济会的特款后扩建成北门坊麻风院，收容从各地教会送来的病人。^[5]后该院又再一次扩建，旧有楼房专供女病人住宿，改称为威斯敏斯特疗养所，在苏回国后，由杜嘉德(Dr. G. L. Downie)医生接替，直到建国后由政府接办。^[6]而美以美会设立的南平卫

^[1] 又称思甘妇女麻风院(Lilian Gamble Leper Home for Women), 1930年前后由陶德女士(Miss A.M.Tood)主持。参见The Chinese Recorder, 1940, July, P465, 及邬志坚:《华南及菲列宾游记》, 载《麻风季刊》1930年6月, 第四卷第二期, P22。

^[2] 《兴化美会第十次即正年会第二次年录》(1905年), P42。

^[3] 见《莆田麻风院沿革》, 载《卫理公会兴化年议会史料通讯》, 第二期。

^[4] 谢氏为卫理公会传教士, 1917年在福建莆田, 曾任咸益中学校长。

^[5] 此处关于北门坊麻风院的设立, 陈增辉老先生之《福建基督教史稿》与南平市政协学习文史委员会、南平市民族与宗教事务局编《南平宗教史略》有所不同。《史稿》认为设立于1930年, 《史略》认为设立于1910年, 笔者认为作为治疗麻风病的诊所, 是苏雅各早在1910年就已经设立了, 只是由于资金的匮乏, 且主要由施氏一人负责, 规模很小, 发展较缓, 20年代又曾遭受一场大火, 使麻风房舍被毁大半; (见邬志坚:《华南及菲列宾游记》, 载《麻风季刊》1930年6月, 第四卷第二期, P21。)待到1930年由于得到国际麻风协济会的特款, 该院重新得到修整扩建, 规模大大扩大了。陈老先生注意到的只是该院得到国际麻风协济会特款以后的情况, 误认为是新建。

^[6] 施格耐回国年份不确, 但至少是在1940年前, 因为根据教务杂志统计, 1940年该院的主持者就已经是杜嘉德医师了, 另杜医师的英文名得自于The Chinese Recorder, 1940, p466。笔者曾苦寻杜氏英文原名而不可得, 在此

理医院，^[1]除收容弃婴外，亦负责水东街、北门坊麻风院病人的诊治工作。

另外民国时期，福州基督教青年会作为社会性服务团体，也曾参与麻风救济活动。如该会《年报》曾记载，青年会曾组织“公民教育团热心家吴荫厦、郑大渠李仁尧、夏廷民诸君前往（东、西两麻风病院）帮忙施赈，并对绝望之麻风者作卫生道德之宣讲，大受欢迎，并订期重临云”。^[2]

关于基督教在榕麻风事业的更具体情况，由于资料的缺乏，圣公会以外差会的情况不得而知，现据中华圣公会福建教区年议会报告书中的统计数字，对圣公会在榕麻风事业作一细致分析，借以管中窥豹，以窥视整个基督新教在榕麻风事业情况。圣公会麻风病院各年在院人数如下：^[3]

住院 人 数 麻 风 病 院	1924 年	1925 年	1927 年	1928 年	1929 年	1932 年	1933 年	1938 年	1939 年	1940 年	1941 年	1943 年
闽侯 西院	103	105	111	118	109	89	116	157	207	173	88	76
闽侯 柴井 医院							—	—	—	—	—	—
建宁 济生 堂	12	11	11	11	14	8	—	20	19	15	6	5
仙游 灵坡 养济	—	—	—	—	—	18	—	15	21	22	24	16

终于查到，不禁长嘘一口气。

^[1] 其前身为 1904 年建成的土吡啤医院，1941 年因美以美会、美普会、监理会合并而改称为卫理医院。

^[2] 《福州基督教青年会报》，民国 23 年（1934 年）5 月，P23。

^[3] 说明：本表根据中华圣公会福建教区历年年议会录慈善科报告统计数字汇成，其中 1928 年有些支区统计数字缺失，原因不明。在 1933 年以前闽侯柴井医院收容麻风患者人数与西院合计，以后不详。

院												
仙游 枫亭 养济 院	-	-	-	-	-	19	-	15	14	13	9	13
福清 南院	-	29	40	-	-	29	97	74	30	28	21	19
古田 济生 堂	55	52	40	51	44	43	30	45	55	54	40	54
罗源 养济 院	-	62	53	-	20	53	51	56	55	56	54	50
莆田 安福 院	-	-	-	-	-	-	-	-	-	99	78	41
合计	170	259	255	180	187	259	294	382	401	460	320	274

从历年的麻风事业统计数字可以得出这样一个结论：位于省府所在地的闽侯更重视麻风病人的收容数量，其收容人数远远超过其他支区。但是流弊也同样表现于此：其重视收容而不重视给养。在闽侯麻风院中，总有一部分人不受教会施济，（这种情况罗源支区也有。）而其他支区麻风病院的麻风病人则悉数受教会施济。医务方面，麻风病院一般请各院就近之医院协助治疗。麻风病院有为初患者进行免费注射的活动。在几个支区中闽侯柴井医院、建宁济生堂、古田济生堂较重视病人的医治，常有医师住在院中或定期来院进行麻风注射。但由于麻风病院收容人数过多，经费及设备不足，当时的医疗救护条件还是相当差的。就拿医护条件较好的上述三院来说，也不能达到每人每年有一次受注射机会；而且受时局的影响，医疗人员也不能保证长期稳定地在—一个地区对病人施治，故有些支区有些年份有医师常驻，而有些年份则空无一人。如古田济生堂，1932年有医生一人，而1938年受局势影响连这仅

有的一名医生也逃离了。1939年在支区的强烈要求下才又得到补充。

从更详细的统计数字可以看出：在绝大多数情况下，麻风病院收治的男性病人要远远高于女性。如1932年罗源养济院有麻风病人男32女21位，而古田为男33女10；1938年罗源为男37女19，古田为男35女10。但也有一些例外，如1941年闽侯西院为男43女45，1943年为男34女42。而仙游枫亭养济院则一直是女多男少，如1938年收容麻风病人男女分别为5人和10人；1939年，为男4女10，1940年为男4女9，1941年为男4女5。但总体上来看，教会麻风院中收容的男麻风病人要比女麻风病人多得多。

1931年一位姓马的医师来闽后建议设立模范麻风院、麻风诊疗所和育婴堂（专门用来收养麻风病人所生之儿童），两年后教会作出决议，要求在可能的范围内尽力实行之。^[1]其中关于麻风人子女育婴堂的设立，据记载的有闽侯柴井医院于1940年所设立的儿童保养所。另外罗源和延平（美以美会）也有设立，这在当时的中国都是领风气之先的，它对于麻风病人的救助更为全面、周到。不过其设立的时间远在1931年之前甚至是1920年前。^[2]但经分析亦可以加以区别，在1931年以前设立的是教会办麻风事业所附带设立的，而1931年以后是圣公会在创办模范麻风病院过程中所设立的。

麻风病院中常常集收治与做工为一体，是为麻风病院之工艺化。其目的固然是为解决麻风院的生存问题，但同时也是为了通过锻炼使病人达到治疗的效果。“常人需要运动，麻风人更为需要，人们以为他们习工艺，是为经济问题，但是照结果看来，倒是治麻风的一种要素。”^[3]麻风病人在院中从事的工作主要是农业，常常是自产自用；此外还有一些制席业，产品经消毒后卖往外界。特别是在闽侯和罗源的麻风院中，对于劳动极为重视。不过这些收入很少，几乎不在麻风病院经费来源之列。另外教会主导的麻风院重视病患者的劳动，亦是基于基督教对精神纪律的重视。如20世纪初著名的在华麻风专家法勒（Fowler）曾说：“的确，有人最近形容麻风是一个‘懒人的疾病’。没错，无论在任何情况下，保持身体与精神的活跃都是让人身体健康的条件。对麻风病患而言，更是如此。”^[4]但是也应该看到：虽然在教会办的麻风院中往往结合了治疗、隔离、劳动与宗教活动等功能，但宗教感化仍是其

^[1] 《中华圣公会福建教区第24届议会报告书》1934年，p68。

^[2] 参见《中华归主——中国基督教事业统计（1901—1920年）》（下册），中国社会科学出版社1987年版，P990。

^[3] 威尔逊：《工艺化的麻风院之商榷》，载于《麻风季刊》1930年9月第四卷第三期，p13。

^[4] Fowler, Medical and construction page. Leper Quarterly, vol. 1, no. 3, 1927, p19.

主要的特色，治疗有时只是一种措施。例如中华麻风协济会的总干事邬志坚就曾抱怨道：教会麻风病院“宗教色彩太深，病人每天须念数次弥萨，而对于身体上的医治，反不甚注意”。^[1]究其原因，我想主要是因为当时医疗条件低下，在不能保证每个病患者都有治愈可能的情况下（多数情况是几乎所有的病患者都无望获得治愈），给予他们一个精神上的信仰和支柱实在也是无望中最好的办法。^[2]

据民国三十六年（1947年）统计，福建全省共收容麻风病人645人，其中官办的428人，私立的217人。^[3]在当时社会各方麻风救济事业中，“救助中国患麻风之人、而确有成效者，当推欧美各传道会所设立之麻风院，其办法则仿西国之成规，其经费则为英国麻风救济会所捐助。院中办事人有时且赴各麻风村，召集病者，或为之疗治躯体上之痛苦，或为之祈求灵魂上之幸福。凡在教会麻风院之病人，皆受仁慈之待遇。衣食居住清洁安适；设有因疾逝世者，亦必礼葬于院旁空地，而不是暴尸原野。若广东之北海、浙江之杭州、福建之福州福清等处，大英教会办理此事，颇著成效。”^[4]

然而，总体上来看当时的福州麻风救济事业如何呢？我们不妨看看1930年受中华麻风救济会委托来闽视察之总干事邬志坚的观察：

福州一如他处城市，对于市政，进步甚速，道路之建设，犹有警人之成绩。……然以教育及社会方面观察，其进步似觉迂缓。岂物质建设易，而精神建设难耶？即举救济麻风一端而论，东西门外之二麻风村，奇形怪状，简陋污秽，不改三年前之旧态，而当局及地方人士，亦未闻有若何改良之计划。当予谒见民政厅陈厅长时，曾谓省府经费支绌，职员薪金，已积欠三月；麻风人津贴，已有二月未发。^[5]

他观察福建各地如延平、兴化、厦门的麻风救济状况也与福州的几同类似，无奈地发出如下的感慨：“在此情况下吾人犹望政府对于救济麻风，犹若何具体办法，无殊缘木求鱼耳！”^[6]

而当时国人对于麻风疾病的认识如何呢？邬氏曾与施耐格医生一道拜访了当时驻延平的鼎鼎大名的卢兴邦师长。当邬氏告以麻风为可治之症时，他竟付之一笑，

^[1] 参见《广济医刊》第5卷第3期（1928年），第4页；梁其姿：《麻风隔离与近代中国》，载于《历史研究》2003年第5期，P7。

^[2] 如李志崧、高景霄：《中华圣公会福建教区慈善》就记载有：“痲人死亡非常迅速，其原因或由环境不良或由疾病使然。务希助梓使每人都得就恩为盼。”载《中华圣公会福建教区月刊》第四卷第三期，1937年3月，P20。

^[3] 福建省地方志编撰委员会编：《福建省志·民政志》，方志出版社，1997年版，p126。

^[4] 傅乐仁：《论麻风症》《中华基督教会年鉴》（一），1995年，p138。

^[5] 邬志坚：《华南及菲列宾游记》，《麻风季刊》1930年6月，第四卷第二期，p21。

^[6] 同上，p21。

曰：“此病得之于天，岂人力所能挽回！”无怪乎邬氏发出这样的感慨：“卢氏身居师长之尊，对于麻风，亦抱乡姬之见解，真是不值识者一笑！”^[1]

邬氏来闽调查是福建麻风救济事业的一个重要转折，其报告对于福建麻风救济事业落后的揭露引起了国际麻风救济会的注意，在其影响下，延平麻风院得以重建扩充，厦门亦新建了麻风施诊所。当然这其中有些已不属于本文所要论述的范围了。

3.3 瞽目院、聋哑院

瞽目院、聋哑院是基督教在闽开办的慈善事业中最有特色也最有开创性的项目。^[2]

盲人生活的困苦，世所共知。正如著名在华盲童教育专家傅步兰（著名汉学家、在华传教士傅兰雅之幼子）所说：盲人“弃绝百事，成为斯世之废人。虽在化日光天之下，常居黑暗地狱之中。饥寒不能自主，动定不能自由，父子不相亲，兄弟不相顾，虽志趣高超，无由奋发；天资灵敏，徒唤奈何？世间之困苦颠连者，于斯为最”。^[3]中国盲目之人，以前很少受到重视，他们或为乞丐，荡游于街头巷隅，鹄面鸠形，哀衣求食，势将就木；或有稍通艺业者，怀抱三弦，或为星卜，或为歌伶，祈蝇头小利，偷朝夕之安。盲人收养既已被忽视，遑论盲人教育！^[4]传统中国社会的盲人，不仅在视觉上是盲的，在心灵上也是盲的，他们即使能够存活，也是活得没有尊严。其在中国不被重视原因，一为在上层之家，丰衣足食，不知艰苦，偶见盲童，以为此等废人，有何作为，遂淡然置之，有劝为而不为之情事。二为下层社会，终年号苦满面，辛勤劳做，亦仅足衣食。何能顾及盲童，其心有愿为或勉而为之却终不能为者。^[5]传教士来到中国后，为了打开传教局面，获取周围人士的好感，实现“中华归主”的宏愿和躬行基督慈爱信念，遂注重开展对盲目之人的救济工作。

^[1] 邬志坚：《华南及菲列宾游记》，《麻风季刊》1930年6月，第四卷第二期，p22。

^[2] 这从教会办慈善事业与中国传统慈善事业对比中可以发现。另外教会亦认识到此，并在极其困难时期亦力求保持这一特色。如李孟雄《非常时期中教会对于盲人事业》：“……而况救济盲人，是教会所已办的事业中一个特色的事业，是足以使人钦仰的，断不能因时期困难，暂缓注意呵！”（《中华圣公会福建教区月刊》，第十卷第五期，1943年10月，P14）。

^[3] 傅步兰：《盲童学校》，载《中华基督教会年鉴（一）》，中华续行委员会编订，中国教会研究中心、橄榄基金会出1983年影印再版，P130。

^[4] 由此并不能说我国古史上绝无盲童教育之事。《论语·卫灵公篇》曾记载孔子对于一个叫冕的盲乐师的深切关怀：“师冕见。及阶，子曰：‘阶也’。及席，子曰：‘席也’。皆座，子告之曰：‘某在斯，某在斯。’”而在古代曾设太师一职，使瞽者习于音乐，给俸养之，只是这仅是少数人得食俸禄，受到教育，多数人仍无所依靠，其后太师一职亦废。

^[5] 这从福州灵光盲童学校创办之初遭遇即可看出，当时灵光盲童学校欲物色教师教授盲童，但当时福州社会多以盲童不堪教授而无人愿意应聘。以致教席很长一段时间极为缺乏，无法安妥。可参见《福州盲童学校近况》，载《中华基督教会年鉴（十一·上）》，中华续行委员会编订，中国教会研究中心、橄榄基金会出1983年影印再版，P111。

来华传教士中,郭实腊最先从事盲人救济工作。1835年9月30日,郭实腊夫妇在印度与东方女子教育促进会(The Ladies' Association for Promoting Female Education in India and the East)赞助下,设澳门女塾,是为在中国本土创办的第一所具现代性质的学校。^[1]1840年左右,因中英战事紧张,广东当局下令驱逐英人离华(包括澳门),郭夫人系英人,在澳门无法立足。曾在塾中就读的容闳记载说:“其后此塾因故停办,余等遂亦星散。古(郭)夫人携盲女三人赴美,此三女乃经予教以凸字读书之法。”这是我们所能见到的最早教会在华盲人教育的记录。^[2]而1874年苏格兰长老会传教士莫莱(William·H·Murry)在北京东城甘雨胡同创办瞽叟同文馆,^[3]招收流落在社会上的盲童学习文化和劳动技能,并在引进国外盲文体系基础上创立盲文数字符号,称为“瞽手通文”。此为西方传教士在华开办的最早的盲童学校,也是中国最早的盲童学校。另外1887年美国北长老会传教士梅理士夫妇在山东登州(今蓬莱县)创办启喑学馆(1898年迁至烟台,改名为梅士纪念学校),为中国第一所聋人学校。

传教士在闽设立盲童学校,据记载最早是在厦门,时间似乎是在1893年,但不久就停办了。^[4]然而,传教士在闽鼓吹对盲哑人进行教育,却是远在此以前就开始了。据笔者研究所能找到的最早教会鼓吹盲哑人教育的言论是美以美会传教士李承恩(Nathan Plumb)发表在《闽省会报》上的《振聩启盲》文。^[5]而基督教各宗派中在闽开办盲哑特殊教育最为有力者,为圣公会传教士。这也可以说是圣公会在闽慈善事业中最有特色的一项。其中较有名的有四所,即福州北门灵光男盲童学校、

^[1] The Chinese Repository, Vol. 6, P232.

^[2] 容闳:《西学东渐记》,湖南人民出版社,1981年版,P3-4,不过北京大学郭卫东教授据高时良等编《中国近代学制史料》(第四辑,华东师范大学出版社,1993年版P21)考证,此处容闳的记载有些偏差,郭夫人离澳后走避处不是美国,而是马尼拉,三位盲女后来的经历亦不知晓。可参见郭卫东:《基督新教与中国近代的特殊教育》,载《社会科学研究》2001年第4期。另据魏外扬《宣教事业与近代中国》:“1840年代,他(郭实腊)在广州收养了六名盲目女童,将其中四人送往英国,两人送往美国,分别接受盲人教育。送往美国的两人,入费城的盲校就读,注册的名字为Fanny Gutzlaff与Jessie Gutzlaff。”(基督教宇宙光传播中心出版社,1978年版,P39);傅步兰:《盲童学校》:“盲学之设,创自欧美教士。于1840年,教士某得瞽女六人,迁二人至美,四人至英,受适当之教育。其至英国者有一人返国,充宁波瞽人院院长。”(中华续行委员会编订:《中华基督教会年鉴》(一),1914,中国教会研究中心、橄榄基金会出版,台湾1983年影印再版,P131。)具体情况到底如何,待考。

^[3] 这里又有以下分歧:黄新宪《基督教教育与中国社会变迁》(福建教育出版社,1996年版,P161)、郭卫东(前引文章)、宋玲《近代中国教会特殊学校述评》(《哈尔滨学院学报》2003年第12期)认为莫莱为苏格兰长老会(United Free Church of Scotland Mission)传教士,而卓新平《中华文化通志·第九典·宗教与民俗·基督教犹太教志》(上海人民出版社1998年版,P277)、魏外扬(前引著作)认为莫氏为苏格兰圣经会(魏外扬译为圣书会)传教士。另宋玲在其文章中将莫莱译为威廉·穆恩(William Hill Moon),郭文为穆恩(W. Moon),而卓著为莫莱(W. Murry),黄著不详,魏著为莫莱(William H. Murray),待考。

^[4] 参见王治心:《中国基督教史纲》,上海古籍出版社,2004年版,P307;陈增辉:《福建基督教史稿》第六节事业之中华圣公会福建教区慈善事业条。具体情况待考。

^[5] 见《闽省会报》,光绪十四年(1888年)十一月,P1294。

福州施埔明道女盲童学校、建瓯心光女盲校、古田明心女盲校。福建盲校数量之多，居全国第二位，在全国占有重要的位置。^[1]下面对以上所提四所盲校分述如下：

福州灵光盲童学校：亦称柴井盲校，该校主要招收男盲童。为基督教传教士在闽开办的盲童学校中影响最大的一所。1898年，澳洲传道会看护医师岳爱美女士（Amy Oxley）到达连江，出于对当地盲童生活困苦的怜惜、盲童教育匮乏的感叹和强烈的职业使命感，遂决志从事盲童教育事业。在顺昌县，她遇到了在当地从事盲教事业的柯先生（Cook），柯欲设法以华音拼读盲字，故岳女士极力助之，将其译成连江之福州方言，这可以说是岳氏对布莱叶盲文体系的一项重要创造性运用。待到返回连江，她便着手赁屋创办盲童学校。前来就读的第一个学生是一个寡妇的孩子，六星期后陆续又有来学者六人，年龄相差悬殊，小的只有四岁，大的已有六七十。^[2]学校于教授读书之外，又教授织席工艺，以使学生掌握一技之长，获得谋生之本领，间接补贴学校经费之不足。开办两年，已教授学生17人。1900年庚子乱起，学校遂即关闭，岳女士例假回澳洲，并乘机募款，以备重建。次年回闽，旋与在福州的传教医生惠更生（G·Wilkinson）^[3]结婚，并在柴井医院附近之北门租得大厦一所，开始了其计划已久的盲校工作。^[4]校务亦日臻发展。至1920年，学校已设幼稚园及初高级小学各部。课程设置亦逐渐完备，并突出实用性。初级小学课程有初等国语、注音、算术、唱歌、宗教等，高等小学则加设历史、地理、英文、音乐及作文等科目。学校采取半工半读方式，每日工读时间各占一半。另外还开设体育课，让学生学习体操及含有教育兴趣之游戏，并组织了铜乐队。

1920年，岳爱美女士回国，由史小姐（Miss E·A·Mathews）、Mathews夫人、鄂特牧师夫妇（？——1929年在任）^[5]、柴多马、高景霄等先后接任。办学规模逐渐扩大，并增设特种中学四年（小学为六年）。除原有课程外，又加设党义、符号、常识、公民、卫生、社会、日文等科目。开办的学生实习工场已拥有席科、竹科、棕

^[1] 据《中华归主——中国基督教事业统计，1901—1920》（中），P770。

^[2] 《福州盲童学校近况》，载中华续行委办会编订：《中华基督教会年鉴》（十一·上），1929—1930年，中国教会研究中心、橄榄基金会出版，台湾1983年影印再版，P111。

^[3] 又译为官威廉，故称岳氏为官夫人。参见《圣公会报》，第39卷，1950年12月15日，第6版；傅步兰：《盲童学校》，中华续行委办会编订：《中华基督教会年鉴》，1914年，中国教会研究中心、橄榄基金会出版，台湾1983年影印再版，P133。

^[4] 有人将1901年岳氏在北门赁屋续办盲校看成是灵光盲校开办时间，如黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》，福建教育出版社，1996年版，P162。有人将1898年岳氏在连江创办盲校看成其开端，参见傅步兰：《盲童学校》，中华续行委办会编订：《中华基督教会年鉴》，1914年，中国教会研究中心、橄榄基金会出版，台湾1983年影印再版，P133；王治心：《中国基督教史纲》，上海古籍出版社，2004年版，P307。考虑到主办人岳氏办盲校事业的连续性，笔者认为应该定为1898年。

^[5] 皆为澳洲传教会所选派。

科、信封科、印刷点字等五科。学校建有养鸡场、菜园，力求实现生活自立。^[1]1944年圣公会委任华人李孟雄为校长，一直到1951年学校由福州市救济分会接办。在近代，灵光盲校的影响甚大。学校的铜乐队在社会上极负盛名，享誉海内外。1917—1919年，乐队曾到厦门、泉州、永春、霞浦、闽清、莆田、古田、仙游等地巡回演出，并于1921年前往英国皇宫演奏和英国105个城镇表演，受到了高度评价。在校办各产业中，工艺部进展最速，学生能劈竹、制篮、以海草结席，并创造性地将草席染成各种颜色，扩大了产品的销路。其工艺品曾于1910年参加南京工业展览会，获金质奖章，受到清政府的褒奖；1912年又参加巴拿马展览会，亦获金质奖章，受到了国际人士的一致赞扬。当时的教会报纸在介绍盲校办学经验时，亦多以该校为例，号召全国教会学习。^[2]甚至当时身为中华民国政府主席的蒋介石也于1933年2月16日到院参观视察，称赞盲校的办学成绩为全国盲校之冠。^[3]

福州明道盲童女校：本校由英国“印度妇女传教会”传教士司蒂芬（Stephen 又名沈爱美）于1903年在福州仓山梅坞创办，后迁施埔前一号。建校之初无异是艰难的。不仅面临着懂得盲文教育师资人员的缺乏，而且还有盲童自己对学习前景信心的丧失以及由于谣言而产生的当时社会普遍对外国传教士的不信任。“但是，经过几天耐心的教育，发生了重大的转变，人们逐渐意识到手指与眼睛一样能用来阅读，用针在纸上刺成小圆孔形成的字母能够被理解。”再后来，“随着时间的推移，学校规模继续发展，人们对于盲校的信心也日益增强。虽然异教徒还保持着警惕，但并没有哪个孩子莫名其妙地消失或发现受到任何伤害。”学校甚至还得到当地士绅修建校舍的资助。^[4]1922年，英人黄淑玉接任校长，在施埔又建红砖楼校舍，学校初具规模。该校教凸文罗马字母，用来拼福州方言。学制为幼稚园2年、小学6年，课程有语文、英语、珠算、钢琴、体育等。盲文课本也由学生自己抄写而成。学生从高小开始学习手工艺，主要是织布、织带和编织毛衣。小学毕业后可入校办工厂中工作。民国20年（1931年），上海开始出版盲文课本，学生开始学习华语普通话盲文。民国37年（1948年）又增设初中班，学习汉语、历史等文科课程。^[5]该校最盛时收育有盲女100多人，分编6个班，有盲教师8人和2位大学毕业的明眼教师。

[1] 《中华圣公会福建教区第二十九届议会报告书》（1939年），闽侯支区报告。

[2] 如麦梅生发表在《通问报》，1914年11月第44号（P22）上之《为信道之瞽者设谋》等文。

[3] 《福州灵光盲童学校欢迎蒋主席及省委》，《福声》第25期，1934年4月，P4。

[4] 参见：Emilie Stevens, *After Darkness—Light*, London: Church of England Zenana Missionary Society, 1915, P13-15.

[5] 仓山区志编撰委员会编：《福建省福州市仓山区志》，福建教育出版社1994年版，P373。

校长也先后由英国传教士兰克琳、华人张宠恩^[1] 接任。1944年明道、灵光两盲校合并，成立灵光明道联校校董会，由灵光盲童学校校长李孟雄兼任校长。^[2]

明道盲校的学生，除一少部分是由父母签定契约的入学者外，绝大多数是从饥荒灾难的流离失所中拯救出来的，年龄相差很大，大部分来自福建，也有许多来自全国各地。^[3] 她们入学以前的人生经历多崎岖坎坷，饱受屈辱，所以入校后都对校方充满感激，对于基督教信仰也极虔诚。^[4] 学生从小就要学习布置住宅、洗碗、洗衣、提水、照顾年幼学生等家务。平日生活以米食为主，每周可有一次荤食。学习部的盲童每日需学习功课五个半小时，而在织工部的已毕业盲童则要全日从事工作。^[5] 学习部的盲女记忆力非常好，不但能够背诵大量的赞美诗，还可以牢记一些乐谱，进行音乐演奏。幼女读完幼儿园的课程就升入小学，或实习织补缝纫等手工工作，毕业后也可以留校任教。作为自成体系的生活空域，盲童长大后出于对教会系统生活的熟悉以及由此产生的感情和眷恋，她们很少愿意婚嫁，多数留在学校；也有的在教会医院等机构中服务教会。大多数盲女成为基督徒，平时或主领主日学的课程或到教堂合奏音乐，有时也参加传教工作，如在星期天随女传道外出访问教友家庭等等。^[6]

建瓯心光女盲校^[7]：由英国圣公会传教士赵马利亚师姑创办。赵马利亚，爱尔兰都柏林人，生于一个贵族的基督教徒家庭，从小接受了良好的家庭私塾教育，多才多艺，尤擅长音乐。1897年来闽传教，1908年在建瓯磨房前并紫芝街创办当地第一所面向盲哑女童的心光女盲童学校，又称心光瞽蒙工读学校。^[8] 先是向美英教会申请捐款，后又向英国亲友及热心教徒募捐，以维持校务开支。招收女盲童40余人，用盲文凸凹字教学，分幼稚科、初级科、高级科三等。课程以圣经、中小学课本为主，兼习手工艺。部分学生学习盲文英语课本，并教授唱歌弹琴、游艺舞蹈等，以培养学生全面发展。另外还收养孤女十多人，教以中英文，使其达到初中文化程度。

[1] 张任校长任期不明，只是据《中华基督教会年鉴》统计，其曾在1934—1936年间担任校长。见中华基督教会年鉴1934~1936年，P359。

[2] 福建省档案馆编：《老福建——岁月的回眸》，海峡文艺出版社1999年版，P146。

[3] 如《福州基督教青年会年报》1934年5月刊（P14）就记载有：“明道学校，……现有生数七十余名，来自广东、湖南及国内各地。”

[4] 可参见：Emilie Stevens, *After Darkness——Light*, London: Church of England Zenana Missionary Society, 1915, P17-29。

[5] 据《各省教会慈幼机关设施概况》统计，见《中华基督教会年鉴》1934~1936年，P361。

[6] 《福州明道盲童女校概况》，载《中华基督教会年鉴》1929~1930年（上），P115。

[7] 有时亦称“芝城盲校”，芝城即建瓯。

[8] 陈增辉老先生之《福建基督教史稿》第六节事业之中华圣公会福建教区慈善事业条关于心光女盲校记载有：“创办人孙氏，后由都柏林布道会的赵马利亚以及女差会的阁撒拉氏等主持。”不知所依何据。

更设立盲女织布厂，延聘技师，实施染织技能，“致一般孤苦无依的盲女能较普通人家之子女生产多至数倍以上，使之得遂有生之乐；而一般出品，较商店贩卖者，尤觉坚美耐用。”^[1] 1933年12月间，宋美龄曾莅院参观，特别加以奖励，并购买心光盲校纺织品多件。^[2]

1934年1月27日赵氏因操持过于劳累患病回国，旋于该年5月24日逝世于英伦，终年65岁。赵氏死后，心光盲校由阁撒拉继任校长。抗战期间，学校由于局势危机，曾迁至松溪，至战事结束后方迁回原址。1950年秋，心光盲校接受了福州明道灵光联校董事会负责人、福建教区西职员部副主席裴大卫的函促，决定遵照福建教区慈善部的指示，将该校合并于福州明道灵光盲校，分三批迁往，第一批10人、第二批9人先后抵校。第三批16人由于适逢全国各地正进行对接受外资的文化教育机关和宗教团体进行登记，不得移动，故转并入建瓯救济院。1951年3月，圣公会建属支区议会常务委员会召开会议，鉴于学校师生均已离开校园，于是函告福建教区议会，收回校产为教产；1951年9月奉令移交心光盲校于政府。^[3] 人民政府将灵光、明道、心光、建州盲校^[4] 合并为福州盲人学校。^[5]

古田明心男盲校：1896年，英国圣公会高师姑倡议在古田设立了明心男盲校，旋即派王自成为院长，几年后改委林德恩为院长，后包邦泉任30余年，1939年卓识经牧师又继任院长。据统计，自开办之初至1942年，共收盲童250余人。^[6] 学校盲童学习年限不定，教学主要采用字母法，开设简易识字、初学课本、《圣经》选读、音乐、医护、乡村布道、编织等课程。办学经费由国外的宗教团体或教会人士捐助。^[7]

圣公会开办的盲人事业除了以上四所盲校外，有见记载的还有民国三十六年（1947年），圣路加医院余文光院长发起组织“莆田救济会”，成立了盲人事业管理委员会，创办盲人院，收容盲人15人。经费由中国国民福利委员会拨给，至1950年4月停办。同年6月，圣公会莆田总堂牧师徐崇柯等人再次发起成立“中华圣公

^[1] 吴望基：《建瓯县心光盲蒙院院长赵玛利亚师姑小史》，载《中华圣公会福建教区月刊》第一卷第十二期，1934年12月，P10。

^[2] 《中华圣公会福建教区第二十四届议会报告书》（1934年），建宁支区报告书。

^[3] 南平市政协学习文史委员会、南平市民族与宗教事务局编：《南平宗教史略》，P236。

^[4] 1919年由英国传教士创办，招收20余名盲女，采用布莱叶点字法教学，学习年限不定。该校开设了简易识字、音乐等课程，同时要求学生学习圣经选编。1951年与灵光盲校、明道盲校、心光盲校合并为福州盲人学校。

^[5] 1940年圣公会曾拟将建瓯心光女校与福州明道女校合并、古田明心男校与福州灵光男校合并，旋因时局关系未成，后到1944年才又通过决议将明道灵光实行联校。

^[6] 张海容修、余钟英等纂：《古田县志·第二十二卷·惠政志》，民国三十一年（1942年）震文江记印务局铅印本，P14-15。

^[7] 黄新光：《基督教教育与中国社会变迁》，福建教育出版社1996年版，P162。

会莆田总堂附设盲民院”，收容盲民 15 人，教其识字，教材采用中国盲民福利协会出版的《盲文启明月刊》及《新时代学习丛书》，此外还学习编草席、搓线等工艺。至 1951 年政府由接管，并入莆田黄石教养院。^[1]

福州美以美会开办的盲童教育事业，为数不多，也多是在圣公会盲童教育事业启发和刺激下开办的。据记载的有莆田盲人学校：由西教士武林吉创办于 1896 年，起初只收盲人郑国秀、陈芳德和吴子微三人，送往泉州学习盲文，回来后教授盲人学习盲文。1926 年，蒲星氏又在黄石和圻头等处创设盲人学校各一所，附属于善育育幼院^[2]，派盲校首届毕业生郑国秀等三人分任教员，盲人一面学习盲文，一面学习编藤、织席等工艺。各盲校经费 30% 由善育孤儿院拨给，70% 靠盲人手工收入。^[3] 据善育育幼院 1948 年的报单：“本院附设盲童学校，原有盲人男三名，女三名，（新收）盲童男女（各）九名，计共 24 名，本年应各方请求，特于秋季添收盲童男三名，女一名，计共男女老幼盲童 28 名。”^[4]

根据中华圣公会福建年议会录各年的统计数字，现把四盲校发展情况以表格形式展示如下：

院名	1924年	1925年	1926年	1927年	1928年	1929年	1932年	1933年	1938年	1939年	1940年	1941年	1943年
柴川灵光男校	52(增5)	73(增4)	70(增1)	67	67(增2)	66(增2)	35(增1, 因各种原因离去者5)		43(增5 暂离2)	43(增2 离2 死2)	41(增2 离4)	44(离4)	42(离3 死2)
施埔明		84	85			86	71	60	95	94	95	86	80

[1] 《中华圣公会福建教区莆田支区简史》P38,莆田县档案馆全宗号 36, 目录号 1, 案卷号 01, 转引自王福梅未刊硕士毕业论文:《莆田基督教会(新教)之研究(1863——1949年)》,福建师范大学/2002/硕士/B979. 57—533;莆田宗教事务局编:《莆田县宗教志》(初稿),1991年。

[2] 事实上该院在此以前在开办过程中就曾收留有盲童。如在《兴化美会第十次即正年会第二次年录》,1905年该院的报单中就曾如是记载:“凡跛者、瞽者、残废者欲求入院,我皆收之从无辞却。”(P41—42)。

[3] 陈绍勋:《基督教传入莆田史料(一)》,《莆田文史资料·第五辑》,P186。

[4] 《善育育幼院报告书》,《中华基督教卫理公会兴化年议会录》,1948年,P113。

道女校		(增 7)	(增 5)			(增 5)	(增 2,因 各种 原因 离去 者 7 死 1)	(增 1)	(增 2 离 1 死 1)	(增 5)	(死 2)	(离 2 死 7)	(增 1 死 3)
建甌心 光女校	14 (增 5)		41 (增 3)			23	40 (增 5 死 1)	45 (增 4)	40 (增 5 死 3)	42 (增 6 离 2 死)	41 (增 4 离 2 死 1)	40 (死 2)	37
古田明 心男校	20 (增 2)	20 (增 1)		18 (增 2)	20	20 (增 3)	20 (增 1 死 1)	18 (增 1)	14 (增 3)	13 (增 3 死 2)	14 (增 2 死 1)	4 (8 解 散, 离 2)	9 (死 2)

从以上叙述可以看出，各盲校均采用了半工半读、工读结合的方式。稍微不同的是灵光盲校工艺种类较全，有席科、竹科、棕科、信封科、印刷点字等；而明道以织布织带为主，心光则专主布匹，明心则以编草履、打草索、缚草苫出名。总的看来，男盲校一般进行编席草索等体力较重之工艺，而女校则注重织布女红等轻体力劳动。各校通过这种工读结合的方式，一方面锻炼了盲童的工作生活能力，为他们走向社会自力更生奠定了基础；另一方面，盲童利用读书之余进行工艺生产，也增加了盲校的经济收入，拓宽了盲校的收入来源，有利于在办学经费不足情况下维持学校的生存发展。

另外，各盲校都在极端艰难的情况下努力设置了丰富多样的课程，如除了文化课外还有体育、音乐、唱诗班等，力争做到活跃盲童学生的身心，丰富其日常生活。如当时“灵光之乐队、明道之歌团及两校手工之精美，久已脍炙人口，实为本会生色不少”。^[1]

盲童的出路，多成为虔诚的基督教徒，服务于教会各机关。如有在医院、麻风病院做传道师的，他们奔走于各病房之间，以自己荣光获救后的体验为患病之人祈祷祝福、劝人信教，颇为殷勤，成效也颇著。

需要特别指出的是：四所盲校中明道和心光为女子学校，其教师和管理者以教

[1] 《中华圣公会福建辖境第十八次议会报告书》(1927年)，闽侯支区报告。

会女信徒为主。这在当时重男轻女、女子社会低下的情况下，尤其值得注意。当时社会文明开化程度较低，连正常女子都鲜有学上，遑论盲女！而基督教会不仅在榕创办了数量众多的女学，还惠及女盲童，使他们身体上得到照顾，心灵上得到抚慰，智力上得到开化。非但如此，盲女教育还办得有声有色，在社会上赢得了一片赞誉。这在当时不能不说是有益于社会观念的转化，起到了移风易俗的作用，丰富了福州传统社会慈善事业的内容，促进了中国特殊教育的发展。另外两所盲校女盲童入学成分虽然很复杂，但毕业后几乎都成了信徒。盲女学校在当时成为典型的女信徒主理、针对最终将成为女信徒的社会女性的慈善机构。^[1]

至于榕城教会盲童教育事业与当时全国性的盲童救济组织——福督会(20世纪20年代末成立)的关系，由于资料的缺乏就不得而知了。

传教士在福州的聋哑人教育成绩不太突出，仅见记载的有福州聋哑学校，1915年创办；古田聋哑学校，1917年创办。以上两校都与梅理士夫妇在烟台创办的启喑学校有着密切的关系，至于其他情况不详。^[2]

^[1] 参见徐炳三：《民国时期福州基督教女信徒研究（1912—1949）》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2005年P88-90。

^[2] 参见郭大松、曹立前：《传教士与近代中国启喑教育》，载《近代史研究》1994年第6期。

第4章 基督教的慈善事工（下）

上述第三章中，我们对基督教所开办的育婴堂、孤儿院、麻风病院、瞽目院、聋哑院等做了具体详细的论述，这些多属基督教近代在榕所开办的固定性质的慈善机构，在民国时期教会继续承办，并有所发展。本章所要论述的，主要是基督教在民国时期针对当时福州社会的陋俗恶习所展开的一些改良活动，以及在灾荒年岁、国难时期教会所进行的灾荒救治、难民安置事工。它们多是传教士的一些社会改良救济活动，很少建立固定性的场所，即使是建立了也多临时性质，临需即就（或成），用后就撤，带有不固定性。所进行的陋俗改良活动，也具有近代社会公益事业性质，反映了传统慈善事业的现代转型和转化。而为此所立的去毒社、废婢运动委员会、天足运动组织，也带有近代民间组织、民间团体性质。

4.1 社会陋俗改良

与圣公会相比，美以美会较注重育婴事业和关于陋俗改良等方面的工作，圣公会虽也有涉及，但活动较少，这也可以看作是美以美会慈善事业的特点即“在社会观点上重视下层社会，主张社会改良”。其内部组织涉及风俗改良方面的主要是庶务部，根据需要设立务德部、去毒部、婚丧部等。年议会每年都对这些事宜进行讨论，并在会议录中做专门记录。其创办的报纸中亦常有此方面的讨论和动议文章。

婚丧制度改良：基督教关于婚丧风俗方面的改良，其对象主要是以信教的男女教徒为主，要求信徒严格遵守教会婚丧规例，企图先在教内形成文明、节俭的婚丧俗尚，再以此带动教外其他人，最终达到改良社会婚丧陋俗的目的。这种改良与当时社会婚丧风俗改良的大潮流是相一致的。

需要指出的是，教会并不主张自由恋爱和无故离婚，声称“恋爱要有道德的恋爱，离婚尤要有公认不得已的情由”。^[1]但这并不妨碍教会婚俗改良的时代进步性。教会首先打破了婚姻不重子女意志的旧规，指出“男女婚配，宜两厢允愿”。^[2]“从违决于子女，成否主于双亲。”^[3]这一规定虽然并没有取消父母作为家长的决定性地位，但兼顾了子女的意志，在当时纲常伦理观念依旧很浓厚的近代中国社会其革新意义是鲜明的。教会还主张结婚双方“男女资格年龄之相当，才识意志之相投，义

[1] 《福声月刊》（1935年）第五期，论著。

[2] 《福州美以美年会录》，1920年，第44次，P75。

[3] 林显芳：《福州美以美年会史》，美华书局，1936年，P199。

务负担之平均”，^[1] 以求建立一个两得两欢、琴瑟合调、夫妻平等的和谐美好家庭。教会对婚姻论财之风大加鞭撻：“婚姻论财大伤风化，皆由视女人为产业所致，我教会当起倡挽此风。”^[2] 故教会都要求少谈钱财、婚姻从简，聘礼要双方都悦纳。如圣公会早期规定结婚聘金为银 100 两。美以美会要求聘金至多 80 元，愈少愈好；衣服不得奢华；不可借端索银；纳聘方只需手环一对。这些数字并非固定不变，而是因时因地而变，不过遵循的都是从简原则。这在以厚嫁风俗闻名全国的闽地其革新意义是不言而喻的。另外教会普遍上都要求结亲两家不得换婚，不得纳童养媳和婢妾等，“禁娶妾以守一夫一妻之制，禁蓄婢以存若姊若妹之心，禁养媳以免家庭之轻贱。”^[3]

除了对婚姻内容的规定外，教会对结婚的形式也作了一些要求。作为基督徒往往采取在教堂由牧师证婚的婚礼方式。(但前提是男女必须是明媒正娶，并且都是教徒，否则不予证婚。^[4])对于结婚地点也有规定，要求男女如同邑就在家附近，如不同邑则在省城；婚礼上不得饮酒，要代之以茶；不得跪拜，要代之以三鞠躬礼参谒戚友；婚后不得闹洞房。^[5] 教会对这些婚俗的规定可以说是反复强调，几乎在美以美会每一年的年议会录中都可以看到这样的决议规定。当然由于各地风俗不同，教会对这些习俗也不一概而论，各地往往择其善者而从之。比如中国人讲孝道，有些教会认为婚礼时对父母行跪拜礼无可厚非，只要不视其为偶像即可。^[6] 这也可以看出教会对于婚俗改良的慎重与变通灵活的一面。这些改革虽然并不见得都是好的，比如对于结婚地点的规定，似乎就没有必要；而牧师对于证婚对象的教徒身份认定，也体现了基督教引人归依基督的宣教目的。但总体而言，这些努力多是有助于移风易俗的。

对于葬礼，美以美会也注重改良。她反对看风水，主张族葬；反对厚葬和大操大办；反对停棺，以防诱发传染病；反对延用鼓乐，以防迷信横行；反对用烟酒，而主张以茶代之；反对行跪拜礼，惟宜开追悼会时面对死者遗像行三鞠躬礼。规定：“出葬之事，切勿从俗，宜照民国之礼。或用青树叶或将鲜花结为圆圈，安置棺上。”^[7] 另外祖宗忌辰也不得办宴席，烧纸香，而应打扫门庭，集子孙讲述祖德，以励后人并

^[1] 林显芳：《福州美以美年会史》，美华书局，1936年，P199。

^[2] 《美以美会兴化第十四次年议会录》（1909年），婚丧部议案。

^[3] 林显芳：《福州美以美年会史》，美华书局，1936年，P199。

^[4] 《福州美以美年会录》，1920年，第44次，P75，婚丧部申覆书。

^[5] 《福州美以美年会录》，1912年，第36次，P66，婚丧研究部申覆书。

^[6] 《中华圣公会福建教区第二十次会议报告书》（1920年），议案。

^[7] 《福州美以美年会录》，1912年，第36次，P66，婚丧研究部申覆书。

行追远哀思之意。^[1]当然,教会的丧礼主张有些也是落后的,如其反对火葬,认为那是焚墓烧尸,也反对迁葬,认为是蒸肉煮筋。这里,可以看出基督教会也正如其他宗教一样,保持了对死者的深深敬畏之心。

教会对于童养媳问题的反应在清末显得有些滞后。教内多数人是认识到这一陋俗的危害性的,但在禁与不禁问题上却略有分歧。综合其言论,主要有两点,一是认为童养媳的存在可以稍缓并遏制当时极盛的溺婴问题,如1884年圣公会年议会讨论该问题时有人就说“幼女如西乡地方适入,可免溺女之害,此亦美俗”。^[2]二是恐怕反对童养媳会不利于传教,如1887年有人说“禁买义女一以阻富人不敢入门,禁育媳女以阻贫人不敢入门,恐因此两事反使主道不行”。^[3]不过进入民国以后,随着时代的变迁与社会舆论的转向,教会对童养媳问题的态度渐趋一致,如1935年美以美会的决议案中就明确指出基督教家庭不得收养童养媳,如有不能送还女家者则夫家应给予其与自己子女同等的教育机会;如男女双方不愿结婚应无条件送还其母或征得其本人同意为之择配;教会受薪人员如抱养童养媳将受停职处罚。^[4]此后童养媳的数量有所下降,但离禁绝的目标仍相去甚远。

可以看出,民国教会对于婚丧陋俗的改良,基本上与当时民国社会婚丧制度改革、提倡新生活运动的大潮是一致的,它顺应并配合了政府的婚丧制度改革行为。对于教会的婚制和婚俗改良,徐炳三认为:“福州教会之所以不遗余力地进行婚制和婚俗改良,不外乎是认为中国传统的婚姻在很多方面与基督教的教义相悖、与西方的文明相左、与社会的潮流相逆、与现代道德相异,客观上讲这种改良是具有一定的积极意义的。但有一点我们应该注意,那就是几乎所有教会对信徒的要求都是不得与教外人士通婚,包括教徒子女都不得与外人嫁娶,教会职员如果违反要受到开除的处分。显然基督教无论何种进步的改良最根本都是以信仰为目的的。”^[5]这种评价大体上是中肯和客观的。

废婢运动:在前述关于教会婚俗改良问题时,我们实际已涉及到婢女问题。其实福建教会在早期曾有过与婢女问题有关的小型组织,如圣公会的婢女会等,但那只是通过教婢女手工或读书写字等手段部分地改变婢女的生存状态,使其信仰基督

^[1]《福州美以美年会录》,1920年,第44次,P76,婚丧部申覆书。

^[2]《中华圣公会福建教区第二次议会报告书》(1884年),议案。

^[3]《中华圣公会福建教区第五次议会报告书》(1887年),议案。

^[4]《1935年福州美以美年议会禁止蓄婢并童媳议决案》,载美会福州年议会宗教教育部基督教化家庭与儿童年事业委员会编:《废婢运动消息》,福州南台苍霞州启明印书局承印,1936年版,藏于福建师范大学社会历史学院中外关系史资料室。

^[5]参见徐炳三未刊硕士论文:《民国时期福州基督教女信徒研究》,福建师范大学2005年5月,P44-45。

而已，对于社会上广泛存在的婢女问题来说效果并不明显。废婢运动真正形成一股潮流，大张旗鼓地进行是在 20 世纪 30 年代。在政府大力主张废婢政策影响下，社会形成了一股解放婢女的大趋势。美以美会专门成立了废婢运动委员会，作出关于废婢运动的决议案，并对外发表宣言以配合民国政府的废婢运动举措。决议案明确指出要严格取缔婢女制度，劝诫蓄婢家庭放弃蓄婢。所谓的放弃蓄婢指的是要“换其姓名，当视之如己女使其衣食饱足，使其受自己儿女所受同等之教育，最低限度当由初级小学或同等学校毕业；辍学后年龄达到婚配时当求其同意为之择配”。^[1]择配时不能卖之为妾、多索聘金等；对于蓄婢之教会人员予以革职，不释放婢女之慕道者不得受洗。^[2]为了确保决议的贯彻，该会还号召各地所属堂会、医院、学校等组织起“废婢运动委员会”。由委员会深入到各地对蓄婢家庭作一深入的调查，以了解婢女的生活待遇状况。一方面通过个人谈话劝其释婢，另一方面通过每学期组织至少一次的演讲、讨论、表演短剧等形式以警醒人们认识到蓄婢之不合人道。教会对于蓄婢问题既口诛笔伐，又以身作则地践行参与，用道德舆论影响社会民众，用教义教规绝罚违规信徒，有力配合了国民政府的废婢运动，取得了良好的社会效果。

天足运动：在中国所有陋习中，遭到教会抨击最猛烈的大概要非缠足恶习莫属了。稍知中国古代社会风俗史的人都知道缠足陋习对女子的戕害有多深，肉体上的残酷束缚成了女子社会地位低下的重要原因。一位教会人士指出缠足“违背天性、影响身体运动、在意外灾害面前束手无策、影响妇女收入、影响妇女交往和社会关系、使母亲和儿童头脑僵化……”一下子指出了缠足的一连串弊端。^[3]尽管缠足在中国人心目中已经根深蒂固，但它的确是个荒谬的传统。加害者不仅是男性，很多受害妇女在不知不觉中受社会风气的影响也成了它的帮凶。因此早在基督教在闽传教的草创时期，许多差会就着手来废止这一陋习了。其对女性慕道者入教的一个重要要求就是放足。

关于天足运动，它的高潮是在清末，民国时期只是继这一运动的余绪。尽管在民国时期还有很多人缠足，但那多是清末遗留下来的，从民国才开始缠足的女性并不多。在中国，真正拉开天足运动序幕的是在厦门传教的英国伦敦会传教士麦嘉湖(John Macgowan)。他于 1874 年组织了著名的“天足会”。该会以反缠足为宗旨，任何愿意

[1] 《1935 年福州美以美年议会禁止蓄婢并童媳议决案》，载美以美会福州年议会宗教教育部基督化家庭与儿童年事业委员会编：《废婢运动消息》，福州南台苍霞州启明印书局承印，1936 年版。

[2] 同上。

[3] *Chinese Recorder*, vol 26, 551.

遵循该宗旨的家庭都可以自愿加入。成立初期时该会入会人员较少，困难重重，但随着时间的推移成效也渐渐显现。许多妇女认识到缠足的危害并且开始意识到只有自身积极行动起来，才能争得自身的幸福，并带动周围其他人也实行放足，形成大脚为美的观念，才能最终扭转这一社会陋俗，争取到广大妇女身心上的幸福。1894年厦门天足会的成员已经达到800余人。^[1]“天足会”对天足运动的意义并不仅仅局限于其自身，而在于它开放足之滥觞，对全国的天足运动起到了一个模范性的推动作用，有力的带动了全国天足运动的开展，此后全国各地的天足会纷纷成立。^[2]

受厦门天足会的影响，福州教会也把反缠足作为一项重要任务积极推行。从1885年福州美以美会妇女大会成立以来，几乎每一届议会都会谈到缠足问题，并形成决议：缠足者不得入教；入教的缠足者必须放足，不愿放足者开除出教；缠足女子不准入学；不与缠足女子结婚等等。这些决议大都得到了切实推行，大大加速了天足运动的进程。另外教会还发动舆论宣传放足，特别是美以美会名士黄乃裳的“戒缠足”洋洋数千言，流传很广。福州各教会也都加大了对缠足改良的力度，除规定教内女信徒及教徒子女不得缠足外，还号召已放足的女信徒要带动社会上其他女性放足，以促使更多的人加入到天足运动中来。如美以美会龙田教区女信徒就曾筹款给每位愿意放足的妇女小洋三角五分作为首次作鞋的费用，^[3]特别是福州的一位张夫人还利用个人的影响组织了一个上层社会的天足会，发表反缠足文章，缝制大脚妇女的鞋子。^[4]进入民国以后，天足已成为一种自然的趋势，放足者成批出现，人们的观念也发生了巨大的改观。1932年一位论者谈到：五十年前教会毓英女校放足的女生出行时遭到无数妇女的围观，被称为“扁脚婆”，而此时某地又有许多女生讥讽外出的缠足女子为“扎脚鬼”，“盖五十年前教会女子因天足运动而被讥，于今日可扬眉吐气矣。”^[5]此例生动地反映了社会风气的颠旋巨变。

拒毒运动：基督教所开展的戒禁鸦片烟的拒毒运动可以说是其在华进行时间最早也最长、规模与影响最大的一项活动。（这项运动在教会年议会录中也常被称为“去毒”运动。）这与近代烟害在中国影响之深、危害之烈有莫大关系。鉴于吸鸦片烟对于个人、家庭、社会、国家民族的剧烈危害，许多差会几乎是甫一入华就鲜明地举

^[1] *Chinese Recorder*, vol 25, 142, 转引自徐炳三：《民国时期福州基督教女信徒研究》，福建师范大学未刊硕士学位论文，2005年5月。关于麦嘉湖与天足运动的具体情况，可以参见李颖之未刊博士学位论文：《基督拯救中国？——伦敦会传教士麦嘉湖研究》，福建师范大学2003/博士/B97-533LY。

^[2] 配合麦氏并同样因天足运动而闻名全国的是在天津的英人立德夫人。

^[3] 《福州美以美会第三十四次年议会录》（1910年），第43页。

^[4] M. Faith Davies, *Anti-Foot-Binding in Foochow City, Women Working in the Far East*, Vol. 27, 1906, P116-119.

^[5] 李世美：《本会立会八十年来之今昔感》，载《福声》（1932年），第十三期。

起了禁烟与戒烟的大旗。如圣公会在传入福州的当年就由温敦(W. Welton, 即其教会历史上经常提到的唐医生)在乌石山开设诊所, 在三四年中就诊治病人二、三千人, 其中大部分是戒烟者。这也是圣公会早期能在福州城内立足并建立宣教中心的一个重要原因。而美以美会的禁戒烟祸活动, 则常与戒酒联系在一起, 这从其每年的议会录中可以看出。

不仅如此, 教会还利用自身办的各种中英文报纸进行广泛地反鸦片宣传。《教会新报》、《万国公报》、《教务杂志》等报刊上经常可以看到关于鸦片问题的文章。这些文章有的是关于各地鸦片泛滥现状的调查, 有的是传教士医生根据日常工作观察写成的诊治报告, 有些则是讨论鸦片源流问题的, 而更多的则是从各种角度论述鸦片危害的文章。这些文章虽并非全由在榕传教士所写, 但他们的言论, 无疑会带动在榕传教士以更积极的热情投入到拒毒运动中去。

各差会除了自身积极进行戒烟运动外, 还谋求差会联合或与教外各界人士联合, 共同推动禁烟运动的开展。1877年, 在榕三公会在东门组织了戒烟社, 并与英国东方力除鸦片会及广东劝除鸦片会联系, 共筹杜绝鸦片之策。还编印戒烟歌谣或登诸报端或贴于通衢, 广为宣传。尤其是美以美会谢锡恩牧师的“戒鸦片歌”流传很久。1907年, 在传教士戒毒工作影响和协助下, 在福州成立了福建去毒总社, 推举林则徐的曾孙、翰林林炳章为去毒社社长。去毒社成立后, 传教士也参与其中, 积极为戒毒而奔走。如传教士柯志仁(Caldwell)曾代表总社调查过穆源乡、奎石乡、金沙乡、桥头乡、园尾乡、马墓山、蛇仓脚等地的鸦片种植情况。^[1]

最后, 教会还积极呼吁国际社会禁止鸦片贸易。在英美鸦片调查委员会在闽活动期间, 他们也给予了积极的支持。1909年万国禁烟会议召开期间, 福州美以美会许尧匍、章善瑞、许鼎新等人也曾代表美以美会致电万国禁烟会议, 对会议的召开表示欢迎和支持。他们的活动, 和国内外反鸦片势力形成一股合力, 最终促使1912年在海牙召开了国际禁毒会议, 签署了第一个国际禁毒公约——《海牙禁止鸦片公约》, 从此为全世界拒毒运动定下了一个基调。

但中国的禁烟活动存在着诸多的反复和曲折。民国时期, 由于福建政局混乱、亦兵亦匪的军阀割据一方, 他们横征暴敛, 为了筹措军饷, 竟不顾利害强迫农民种

[1] 福建去毒总社:《藩台莅临去毒总社开会决议》, 福建省图书馆特藏部藏, 转引自张小平:《基督教传教士与中国鸦片问题研究——以1860年—1912年期间长江以南为中心》, 福建师范大学未刊硕士毕业论文/2003/硕士/K253.07—533zx15, P27.

植烟苗，借以收税敛财，致使以前禁烟努力尽付东流，烟害更行猖獗，遗毒全闽。在这一时期，教会目击神伤，仍继续其戒烟工作，只是戒烟工作的力度已不如以前。如美以美会每年的议会报单中拒毒部仍像以前要求男女传道要大力宣传烟酒之害，劝勉信徒革除；传道、劝士一律戒除烟酒，违者不发执照；立志戒烟的传道如仍吸烟免职；教会学堂教读和学生必须严禁烟酒；信徒不得栽种鸦片、贩卖烟酒，以免贻害；婚丧酬酢宴会上不得用烟酒。甚至教会在进行灾荒救济时，也严格区别救济对象，对于有烟毒嫌疑者，拒绝救济。如1943年莆田旱灾，廉师姑在进行救济时就是如此做的。^[1]美以美会的务德部^[2]也要求入会男女必须拒绝烟酒，这在客观上有助于良好道德风尚的形成，有助于对吸烟喝酒恶习的抵制。

在此时期教会戒烟最有成绩者，首推真耶稣会。该会20世纪20年代中期传入福清、莆田一带时，几乎是戒烟与传教并举，并以开戒烟所为前导，在戒烟工作开展后再设立教会的。如该会传入福清江阴时，先于沙糖张厝祠堂开办戒烟所，福清龙田、高山各地人士闻讯云集江阴，由戒烟而入会者百余人。1926年，小麦屿渔民黄下灶、郭犬明因教会帮助得戒烟而轰动海岛，渔民纷纷要求加入教会。1930年由戒烟而信道的何章惠先后设立虎邱、高山、龙田、海口各乡镇教会，由于因戒烟而加入教会的人很多，使得该会又迅速发展到了后耀、东盛、江厝、白鹤、北宅等地。该会传入莆田、仙游时也同样有许多人前来戒烟。^[3]

不过直至新中国成立，虽然教会和社会各界人士进行了种种的努力，但福州烟害仍未清除，从中我们也可以看出人们烟瘾的顽固了。

除了上述的婚丧陋俗改良、废婢运动、废除童养媳、天足运动、拒毒运动之外，基督教会参与的近代福州陋俗改良活动还有戒酒、反对迷信等。其戒酒运动常与拒毒联系在一起，而反对迷信，一方面基督教参与此事，多贬人扬己，有攻击之嫌，另外其活动也较分散，于兹不赘。

4.2 灾荒救治与国难救济

教会对于灾荒的捐输救治，由于教会本身亦曾遭受巨大损失，所以常采取先会后内的方式，分层次、有分别地救济包括教民在内的广大灾民。对于特大型的自然灾害，教会自感自身能力有限，往往谋求与官方及社会各界合作，采取以工代赈的方式救济灾民。其筹集资金方式往往是发动教会内外各界人士进行灾荒捐输，

^[1] 《中华基督教卫理公会通讯》第十、十一期，1944年，P44。

^[2] 该部是一个倡导道德培养、服务教会的机构。详见本文第四章的论述。

^[3] 陈增辉：《福建基督教史稿》（未刊稿）第五章第七节活动，P14。

或登报宣传，或举行游艺赛、音乐会、歌舞会以筹款。教会也利用其活动的特定时间进行募捐。如美以美会，其特定时间募捐有二：一是在教区季议会行圣餐之前，由牧师宣读施济文告，会吏巡行坐上征收，之后捐于贫穷无依者，先会内后会外；一是在圣诞节前后进行募捐，然后由教会以庆祝费方式施给，发放物品或钱等，不一而足；也有由教友自行施给的，只是因为不常举行，未形成定例。这种教会在特定时间进行的募捐称为主日捐。另外，各大教堂也有举行特别捐以分给寡妇、贫苦之家的。^[1]在募捐活动中，教会往往率先垂范，带头认捐，以促使募捐活动的顺利进行。在捐款不足时，还常动用教会各主日学的特别捐，以救济灾民、贫民。

1934年入夏以来，莆田全县遭受空前旱灾，骄阳肆虐，雨水稀少，致使赤地千里，农作物全部欠收。人们生活困苦万状，哀鸿遍野。在莆美国传教士目睹旱情，遂联络该县县长李万锺，积极倡议组织设立义赈会，并代电上海筹募各省旱灾义赈会，请速拨赈粮，以资施赈。之后又函聘闽南剿匪司令莆敬为莆田县义赈筹委会名誉会长，李万锺为会长，美国传教士韦德为副会长，佳尔逊为会计，华人教牧余文光为总干事，从事救济，向社会各界募捐四千余元。^[2]是年忠门一带，旱情严重。在传教士的努力下，义赈会采取以工代赈方法，令灾民修筑黄石至芴石再至平海的公路，每工给发白米三升。义赈会的活动，使得救灾工作顺利有序地进行。在义赈行将结束之时，政府特于1936年7月23日呈报省厅请求嘉奖韦德、佳尔逊，福建省政府特颁韦德“见义勇为”、佳尔逊“热心善举”匾额各一方以资褒扬。^[3]

1943年莆田笏石区（今秀屿区）发生严重旱灾，致使农作物欠收，哀鸿遍野。莆田卫理公会廉德耀师姑目击神伤，遂在莆田县党部书记长黄辑生的联络下，与莆田妇女会合作，以妇女会名义发起募捐施赈活动，先由教会向教会哲理中学、咸益女子中学劝募法币1.2万元、米900市斤。后在民国政府及社会各界人士的积极支持捐助下，共募得法币33万元，另县政府拨付平售米500担。然后严格择定救济对象进行施赈，使募集钱粮较好地起到了赈济当地灾民的目的。^[4]

1948年6月中旬，福州从14日开始连降暴雨，大雨倾盆而泻，至19日全市除仓前山、吉祥山、于山、乌山、屏山及少数高地外，其余皆是一片汪洋，尽成泽国，到22日大水才最终退去。当是时，在榕基督教三公会在协进会主持下紧急组成六·

^[1] 林显芳：《福州美以美年会史》，美华书局1936年版，P190。

^[2] 《中华圣公会福建教区月刊》第二卷第一期，1935年1月，P34。

^[3] 卫理公会兴化年议会办事处编：《兴化卫理会史》（油印本），1959年，P147。

^[4] 《中华基督教卫理公会通讯（福州版）》，第10、11期（1944年），P43-44。

一八水赈委员会，公举王德熙会吏总为主任委员，青年会王玉杰为干事，富品德牧师为会计，下分调查、财务、赈务、医务四股，进行水灾接济。其中医务由教会协和、柴井、塔亭三医院负责，赈务方面在未组织之前就已由各堂会、学校等进行了急赈工作，在组织成立后，则分三期进行，第一期拨放各堂近邻灾民（特别注意会友），共发出赈款3亿元。第二期由于财力有限，按调查部调查所得集中救济城西善化坊受灾之鳏寡孤独者，共拨付赈款5亿元。第三期以现有之1亿元赈款发给教堂附近受灾民（特别注意会外之人）、并善化坊其他灾民；又以千余斤大米赈发给暂居于沧州庵之灾民。^[1]

同年，地处莆田的人民却饱受旱灾之苦。入春及夏，莆田雨泽愆期，农作物大面积欠收，再加上当时处于战乱时期，国民政府苛捐杂税层出不穷，致使人们流离失所，饿殍载途。在莆之卫理公会蒲师母、韦德、郃先生等慷慨解囊，采购茄干，分别前往南日、石城、莆禧等地施赈，并登报通函，向各地信徒、旅外侨胞呼吁捐资助赈。在社会各界的积极响应下，募得了大批款项，分四区进行施赈，帮助灾民渡过了最艰难的时刻。^[2]

面对时疫，教会除创办大量正规医院和简易诊所为人治病外，还开展了许多普及性的卫生宣传和防疫工作。此项活动进行较多的是圣公会和美以美会。同时基督教青年会也在二三十年代在这方面做了大量的工作。

20世纪初，莆田地区发生大规模鼠疫流行，甚至出现人死于鼠疫后随置路旁的情况。1917至1918年，美以美会兴化年议会圣经学校的学生组织捕鼠社，向群众宣传灭鼠知识，发动灭鼠运动。经过几年努力，莆田鼠患终于得以告终。^[3]

同在20世纪初，福州基督教青年会成立了专门的卫生事业委员会，提倡、宣传公共卫生，妇女儿童的健康问题被列为重点。每年4月开春时，福州基督教青年会卫生事业委员会都要撰写、发表卫生防疫文章，开展街头卫生知识演讲，并进行儿童健康服务活动，如体检、接种疫苗和举办儿童淋浴会组织儿童集体洗浴等。1920年，福州基督教青年会还专门组织了一次防霍乱的宣传服务活动。^[4]

对于兵灾，教会不仅设法募集钱粮、棉被等救济战争中的难民，还利用教会医院或专门设立红十字会医院对战争双方伤兵进行救护。

[1] 《中华圣公会福建教区月刊》第十四卷第五期，1948年7月，P15。

[2] 《中华基督教卫理公会兴化年议会录》，1948年，教区报告书，P59-60。

[3] 陈增辉：《福建基督教史稿》（未刊稿），第五章第六节（活动），P10。

[4] 李少明：《建国前福建基督教的社会活动》，载《南平师专学报》1999年第3期。

1918—1924年，莆田一带内战频仍，匪乱蜂起，在战乱最剧烈之时，莆田善育堂曾充作数百难民收容所，并在教堂内兼设红十字医院。^[1]

1927年冬，福建省局发生变更，地方军阀张毅部队扰及南港一带，难民纷纷避至福州，中华圣公会福建教区有感此变，遂在省城与社会各界合作成立难民收容所，并在南乡设立赈灾办事处，由教会特派专员从事赈灾事宜。教会各堂校或特别募捐，或将圣诞节宴席费节省出来，移作赈济难民之用。甚至灵光盲校也特开音乐公益会，筹募款项以助赈。^[2]

1933年“福建事变”发生后，国民党中央军与十九路军在福建发生激战，虽然为时不到一个月，但双方伤亡为数甚多。福州柴井医院、莆田圣路加医院均组织救护队，救护、收容双方伤兵。柴井医院甚至在十九路军总退却后，为了救护滞留在洪山桥伤病院中的二百余名伤兵（该院医护人员已经逃散），冒着枪林弹雨生命危险前往将他们转移到柴井医院进行医治。^[3]福州基督教青年会也发起圣诞济贫会，并于当年12月15、16两夜，邀请各教会学校学生及青年会举行募捐游艺大会，除救济福州贫民、孤儿院孤儿、盲童学校男女盲童外，还将征募起来的寒衣、食品及现款，发放给在战火中逃生出来的难民。^[4]

1934年，国民党对中央苏区红军发动第四次围剿活动，双方在闽浙赣边界地带展开激战，加之当时水旱灾交替，闽北数千难民流落福州城垣。国民政府特在南乡一带设立26个难民收容所以收容之。当时正值寒冬，福州基督教青年会特邀在榕各公会教堂、学校、医院组织济贫会，除到南乡实地调查难民状况外，还发出宣言，号召社会各界踊跃捐款，赈济灾黎；并率先垂范，进行节食助赈，还联合各学校在12月15、16日两晚和圣诞节举行游艺济贫会。在他们的带动下，社会各界捐献了大量钱款、寒衣、棉被、大米食品及竹椅竹床等，帮助难民度过了寒冬并在战争结束后得以重返家园。^[5]

福州基督教会不仅赈济省内灾荒，就是全国其他地方的灾荒饥馑，教会也热情伸出救援之手，极力进行救济。1920——1921年华北五省发生特大旱灾，中华圣公会福建教区议会发动所属各教堂、学校或定主日进行募捐，或进行减膳助赈活动，或进行演戏公益募捐活动，将捐款交给司库寄往华北。而福州青年会还联络华洋政、

[1] 《蒲星氏在华五十年来之事业》，载《美以美兴化年议会录》，1934年，P81。

[2] 《各支情形报告·闽侯支》《中华圣公会福建辖区第十七次议会报告书》，1927年。

[3] 《中华圣公会福建教区月刊》第一卷第二期，1934年2月，P27、P36。

[4] 《中华圣公会福建教区月刊》第一卷第一期，1934年1月，P33。

[5] 《福州基督教青年会报》，1934年5月刊。

绅、商、教、学各界领袖，假青年会会址开会，组织华洋义赈会，进行减膳节款助赈，并采取各种方式发动社会各界捐款救济华北。^[1]

抗日战争的爆发，对教会的影响是巨大的。不仅教会外援受阻、经费困难，而且部分教堂被毁、教产散失，教徒被杀或亡命走失。教会原来所办的一些慈善事业也因各方面原因被迫停办或艰难维持。例如延平教会原有慈善小学一所，专门收容麻风后代没有被传染者，在抗战期间先因购粮困难而关闭数月之久，后又因英国来款阻滞，垫款过巨，不得不于1942年3月被迫停办。^[2]1939年6月25日日军对建宁的空袭，就使建宁孤儿院和另一座教会建筑被炸毁。^[3]1943年4、5两月日军对建瓯实行四度轰炸、7、8两月又进行了三度轰炸，致使圣公会建瓯教区损失堂屋数座、义光妇女学校校舍、济世医院建筑被毁，死伤数人。^[4]

抗日战争爆发以后，在闽基督教会并没有完全沉浸在虚幻的宗教活动中，一方面由于自身息息相关的生活环境遭到外来侵略势力的破坏，另一方面更是出于广大华人教徒强烈的爱国主义观念，他们对于多灾多难的国度表现出了深切的关注，采取各种方式支援前线抗战，捐输国难，表现了作为大多数华人基督教徒的铮铮爱国之心、华夏赤子之情。

其实早在1931年“九一八”事变发生后，福州许多教会学校、青年会就组织起学生义勇军、救国会，进行军训、捐款，支援东北抗日义勇军，并募集寒衣，救济难民。^[5]抗日战争全面爆发后，国难当头，教会的各种活动也与抗战紧密地联系在一起。教会日常的宗教生活一般都增加了为国难祈祷的活动，有时还召开一些关于抗战的专门集会，如圣公会宁德教区在七七事变周年开祈祷大会，并节食捐款，读认罪文悼烈士，“众跪同声祷告，主席哀哭切祷，全场莫不流泪。”^[6]教会和广大信徒们积极行动起来，采取各种方式支援全国人民的抗战，勇敢地担负起自己应尽的一份爱国义务，以社会基本成员的身份阐释了自己作为宗教人士的社会价值。其国难救济的方式有：舆论宣传抗日、自身捐款捐物、发起社会募捐、进行难民安置等。

舆论宣传：抗日战争爆发后，在闽基督教会密切注视着战况和战争发展态势，教

^[1] 参见：《中华圣公会报》民国九年12月第十三册第23号P27、24号P21；民国十年二月第十四册第3号P22，民国十年三月第十四册第5、6号，P27。

^[2] 《慈善养济院停闭》，《剑声》，第十五卷第三、四期，1942年3—4月，P16。

^[3] 盖伦·M·费舍编辑，刘家峰译，章开沅校：《中日战争对美国在华教育和慈善事业的影响（第一部分 总论）》，载《基督教与中国文化丛刊》第三辑，湖北人民出版社2000年版，P484。

^[4] 《中华圣公会福建教区月刊》第十卷（1943年），第六期，P13；第九期，P17。

^[5] 参见《福州基督教育青年会报》1933年，福建师范大学社会历史学院中外关系史资料室所藏复印残件。

^[6] 《中华圣公会福建教区月刊》（1938年），第8期，第27页。

会所办刊物上经常刊载有关于战争进度的文字报道。不仅如此，教会还利用所办报刊转载或刊发社会人士和民国政府的战争宣言书，大力进行抗战宣传，鼓舞前线战士抗战士气；但更多的是表明国难中教会对于抗战的态度，刊发教会对于国难的祈祷书、奋兴宣言书。如《中华圣公会福建教区月刊》就在1937年11月转载了全国基督教协进会总干事陈文渊的一篇告全国基督徒书，号召全国基督徒值此国难当头时刻，应该锻炼灵性、拥护政府抗战、呼吁国际正义、统筹全国抗战救济、坚持教会办学、为国家培育人才。^[1]尤为重要的是，教会还经常在刊物上刊发各地教会、社会各界对于抗战捐需、难民安置的文字，并利用报刊发动社会各界认捐国难，踊跃捐需，并将所募得的各种钱物详细帐目和钱款使用、难民安置状况一一详细地刊登在报纸上，以正视听。这样通过自己坚守的舆论阵地、舆论宣传，教会在全国人民面前表明了自己的态度，有力的声援了全国的抗战，为抗战的最终胜利作出了自己应有的贡献。

除了通过报刊声援全国抗日外，教会还利用各种场合进行抗日宣传，并组织宣传队，奔赴福建各地进行实地宣传。如鹤龄英华学校在卢沟桥事变后，就组织队伍，分宣传组、通讯组、戏剧组等，分赴福州周边、闽北建瓯、南平等地宣传抗日。^[2]华南女大学生也深入城镇农村开展爱国宣传活动。

教会自身捐款捐物：抗战爆发后，中华圣公会福建教区踊跃捐款捐物，支援前线抗战，救济前方难民。其款物各地教会立案学校直接交付政府教育主管部门转寄，其他堂募则由教区会计负责接收，然后再交给政府拨付前线使用。在民族危难时刻，教会紧紧地与国家命运联系在一起，与政府实现了空前的合作。据《中华圣公会福建教区月刊》1937年11月一份报单统计，除教会学校直接交付政府教育主管部门转寄外，由教区会计接收的，一次性就有：闽侯上瑕教堂旧衣17件、闽安镇教堂旧衣56件、宁德陈师姑大洋30元、前在宁德服务之嘉师姑及Dr. Harington 128.52元、恒会督1000元、闽侯华林道源堂旧衣212件、该堂服务团新制棉背心30件、安泰宣道堂棉背心3件、屏南淑华女校大洋35元、古田西洋教堂大洋5元、古田鹤塘教堂30元，建瓯心光盲校10元、苍霞州基督堂大洋10.35元，嘉师姑加拿大金元27元。^[3]以后教区捐款还源源不断寄来，教区月刊又几次刊登捐款捐物清单。这些表现了教会同仁在民族危难时期勇赴国难、拳拳爱国赤子之心。

^[1] 《中华圣公会福建教区月刊》第四卷第十一期，1937年11月，P22-23。

^[2] 《福州美以美年议会录》，第61次，1937年，P67。

^[3] 《中华圣公会福建教区月刊》第四卷第十一期，1937年11月，P20。

鉴于广大信徒抗战时期生活也非常拮据的状况，教会捐需，主张信徒们节俭、利用日常生活节省下的一分一厘为国分忧。全国基督教协进会就曾在全国发起基督徒分文救济运动，福建教区热烈响应。^[1]如1938年寻珍女校的学生发动“一日一分捐飞机”活动，以支援抗战；星期六开展午晚两餐节食活动、圣诞节活动时又节省下100元，最后将全部所得200元捐给难民；^[2]而宁德教会在抗战周年时召开祈祷大会，发起信徒进行节食献金运动。^[3]

在战争进入相持阶段前后，教会的国难救济活动也相应的改变了战争初期的临时应急状态，开始朝着常规化长期抗战救济方向发展，其转变体现在募集捐款的经常化、固定化。比如中华圣公会莆田支区就设立了济贫筒60个，发给每一个经济条件允许的信徒，要求信徒将每日所用零余之款投入筒中，定于每三个月交一次，以求达到集腋成裘，支援抗战的目的。^[4]而福建基督教协进会更把各公会的分散活动统一起来，将原来临时的教徒募捐活动固定为每一年度集中征集一次，各地捐款先交给各教区会计处，然后汇总交给协进会会计（当时由美以美会华惠成博士担任）。^[5]

在教会捐物中，需要注意的是有一些是教徒们专为抗战赶制的，比如说棉衣棉被。它们大多是女教徒抓紧自己的空余时间为前方战士、难胞而紧急制作的。这在当时被称为女教徒的“捐工献物”。^[6]如1939年圣公会培德女校妇女服务团制棉衣百件寄往前线；1940年萃贤堂女信徒服务团于每星期一的女工会上捐工捐钱专制棉衣六七十件，又捐助感谢款的二成计240元汇到前方，还为附近贫寒者准备棉衣数件；^[7]美以美会也在抗战爆发后征求基督徒妇女缝制冬衣以供难民妇女及伤兵御寒之用。

发动社会募捐：除了教会自身踊跃捐输外，教会还发动社会各界筹募款物。其典型方式是通过义演游艺竞赛方式筹集资金。如1938年10月华南女子学院举行赈济厦门留榕难民游艺会，会上有掷球、投标、掷钱等游戏和各种比赛及变戏法、拍卖旧货等活动，所得款项八百余元，都用来捐助难民。^[8]另外教会还向社会各界劝

[1] 《全国基督徒分文救济运动宣言》，转载于《中华圣公会福建教区月刊》第四卷第十一期，1937年11月，P21-22。

[2] 《1938年寻珍女校校况报告》，载《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939年）

[3] 《中华圣公会福建教区月刊》第五卷第八期，1938年8月，P27。

[4] 《中华圣公会福建教区月刊》第五卷第七期，1938年7月，P26。

[5] 《剑声》第十四卷第十一期，1940年11月，P14。

[6] 徐炳三：《民国时期福州基督教女信徒研究（1912—1949年）》，福建师范大学未刊硕士论文，2005年，P93。

[7] 《中华圣公会福建教区月刊》第七卷第一期，1940年1月，P27。

[8] 《中华圣公会福建教区月刊》第五卷第十一期，1938年11月，P27。

购救国公债。教会的这些筹款捐助活动唤醒了当时社会各界对于国难的关注，并将其捐输国难的活动一定程度上统一了起来。

难民安置：在抗战中，由于日军残酷的烧杀劫掠、对我国领土进行狂轰滥炸、野蛮侵略，致使大批难民流离失所，背井离乡、逃亡在外。对此，在榕基督教会也竭力进行救济。其历次不管发动教会内还是社会各界人士进行的捐款，都有对于难民的捐输。对于流落到福州的难民，教会也努力进行接济。如厦门沦陷后，大批难民过莆络绎不绝，莆田各界人士为尽人道起见，特于1939年6月发起组织难民救济会，专司难民食宿医药问题。并聘请莆田圣公会圣路加医院院长余文光为总干事，彭牧师为副会长，并假莆田惠儿院为难民宿舍，当时就收容难民数百人。^[1]后又相继设立三处敬粥所以救济灾民。^[2]当大批难民涌向福州时，福州教会极力建立难民所^[3]、敬粥所，筹拨巨款赈济灾黎，并在会外与社会各界商洽难民食米。^[4]同时还组织女信徒进行慰问和帮助：由女信徒或学校教师指导难童唱歌做游戏并讲故事给他们听，分糖果给他们吃，使他们幼小的心灵得到暂时的抚慰；捐赠经济且富有营养的食品与难民儿童，以保证其健康；访问并抚慰难民，踊跃地到难民收容所宣传福音，并为伤心者祈祷及对他们进行安慰；另外，女信徒还组织宣传队向难民宣讲国事和最近战争的消息。^[5]这些慰问活动温暖了难民的心，增加了他们战胜困境度过难关的希望。

甚至在光复区，中华圣公会福建教区还受渝港方面委托，办理救济事宜。当时圣公会舒展会督积极与福州市警备司令部及中央赈济委员会驻闽分会联系，以期收分工合作之效。在此次救济活动中，圣公会改变了原来施粥救济的消极方法，将福州分为九个区，分别交于教会原有救济组织进行建设性的施济工作，其办法是：严格选定救济对象，一次性将救济物质或资金发给那些确实需要救济而又有恢复本能希望者，以满足其急切需要，避免救济金成为度命之维持，也避免受济者产生依赖心理。在救济过程中，尽量避免直接发放现款，以免受济者误解和错用，确实必要时才发给现金。此后救济机关也切实进行监督和指导资金的使用。^[6]这就保证了有限的救济资金获得最有效最富建设性的运用，恢复和发展了受难群众的家庭生活。

[1] 《中华圣公会福建教区月刊》第五卷第六期，1938年6月，P27。

[2] 《中华圣公会福建教区月刊》第七卷第二期，1940年2月，P40。

[3] 如寻珍女校被定为第十三难民收容所。

[4] 《中华圣公会福建教区月刊》第七卷第一期，1940年1月，P23。

[5] 《广闻录》（1938年），第2期，第22页；《中华圣公会福建教区第二十九次议会报告书》（1939年）各支区报告，P2。

[6] 《中华圣公会福建教区月刊》第八卷第十一期，1941年11月，P19-20。

在这里需要特别指出的是华南女大学生的抗战救灾工作。作为一支青春飞扬、英姿勃发的群体，华南女大学生的国难救济活动，最为典型地反映了教会学校对于国难的态度和作为青年会一支的青年会战时行为，^[1]同时也反映了福州广大女信徒的抗战决心和救赎行为。战争期间华南女大积极行动起来，组织在校学生节衣缩食每人认购10元的救国债券，并发动女大学生们深入城镇农村开展爱国宣传活动，把通过义卖、募捐、演剧等形式得来的钱慰劳前线战士、救济难童及购买飞机等。如1938年就组织社教队深入农村进行抗战宣传，其中一支探访家庭7500户，表演话剧14场，观看者达16500人次，并开办四个训练班，为100名妇女传授急救方法。同年女大还组织成立战时保育委员会福建分会，专门负责照顾战时孤儿和阵亡家属。1941年女大学生又冒着危险全体出动将军方20万块光饼送到前线将士手中。在福州第一次沦陷后留守的学生还组织难民收容所，收容老弱妇孺入所避难。并于1942年组建社会服务中心，为附近失学的妇女儿童开办讲习班。中心设有儿童营养茶室、婴儿健康检查所、儿童健康促进社、母亲会、家庭妇女进修社、少女识字班、儿童主日学等，还收容逃亡的婢女、为过往的劳动妇女提供茶水等。此外女大还应政府要求开设社会服务课程，为社会培养了无数的女性工作领袖。^[2]以华南女大为代表的教会学校女生成为抗战时期十分活跃分子。

在抗战中，我们不应忘记外国教会对中国抗战所做的贡献，虽然此时教会已经自立，但许多慈善机构的经费来源在很大程度上仍依靠于外援。受战争影响，外国教会汇款减少，汇路不畅，但他们还是通过各种途径艰难地维持着在华各机构。如美国对福建教区的捐款，在民国政府首都南京沦陷、各国教会对华经费减少的情况下，却通过民国政府陪都重庆辗转寄来。^[3]而一些仍在华的传教士，由于自身长时间在华生活和工作，对中国和中国人民产生了深厚的感情，也节俭开支，勉力支持中国抗战。如中华圣公会福建教区恒约翰会督在抗战时期就曾两次趁圣诞节期间发起救济前方难民活动，并将所获惠款移送给福州青年会及柴井两敬粥所；甚至还表示将即将回国时教会亲朋所赠之礼品捐给难民使用。^[4]

抗战时期福州教会信徒用自己的行动证明了其一片爱国的赤诚，为抗战的最终胜利贡献了自己的绵薄之力。在这里我们可以看到，所谓超脱现实的信仰最终是不

^[1] 在抗战战争时期，各校所组织的青年会组织在抗战救灾中发挥了极为重要的作用。

^[2] 参见朱峰：《基督教与近代女子高等教育——金陵女大与华南女大比较研究》，福建教育出版社2002年版，P193-196。

^[3] (舒展)部长训诂：《我们的慈善部》，《中华圣公会福建教区第三十三届议会(特别会)报告书》，1943年，P58-59。

^[4] 《中华圣公会福建教区月刊》，第七卷第一期，1940年1月，封内。

存在的，教会信徒最终也要以社会基本成员的身份来维护自身宗教信仰的正常存在和阐释自身存在的社会价值。

教会在福建开办的慈善事业，据清光绪三十三年（1907年）资料统计，天主教、基督教共开办慈善救济院、育婴堂 20 所，具体基督教开办数字，则不得而知。而据 1951 年省政府处理委员会对外国在闽慈善机关接收时的统计，美国在闽共有 22 个慈善机构，其中救济团体 3 个，育婴幼儿院 3 所，盲聋哑学校 1 所，盲民院 2 所，托儿所 3 所，麻风院 8 所，妇女工艺传习所 2 所。共接管职工 131 人，收养人员 1282 人。其他外国创办（或津贴）慈善机构 12 个，接管职工 25 人，收养人员 182 人。^[1] 综上所述，针对民国福州社会多灾多难的生活境遇，在榕基督教各公会对包括孤儿、弃婴、麻风病患、盲童、聋哑人和战争难民在内的广大弱势群体进行了力所能及的施善救助，其关注的视角触及到了以往不曾为人们所注意到的领域与人群；而其对社会陋俗的拒斥也顺应配合了当时社会改革的大潮。其中有些慈善公益活动各公会都有参与，但各公会也有各自的特色和侧重点。就本文涉及的两个主要差会来看，美以美会多注重下层社会陋俗改良，对其他事业虽也有参与，但不太突出。圣公会重视慈幼工作，其开办的瞽目院、聋哑学校可以说是其慈善事业中最有特色之处。这与圣公会宗教色彩较为保守，与天主教教义相近有关。

^[1] 福建省地方志编撰委员会编：《福建省志·民政志》，方志出版社，1997 年版，p121。

第5章 教会慈善事业的纵向多维考察

5.1 组织机构与资金来源

这一节，我们着重来谈一下教会慈善事业的组织机构和资金来源。

5.1.1 组织机构：

关于教会慈善事业的组织机构，就圣公会而言，20世纪30年代以前圣公会福建教区慈善事业由英国差属议会主持之。由于资料的不足，我们对这一时期圣公会慈善组织机构的考察只能从其年议会录各项记录中找寻其蛛丝马迹并加以合理地推测。虽然这一时期圣公会年议会录附表中有“慈善科报告表”对每一年的慈善事业状况进行统计。（当时的慈善科报告是将包括教会男女医院和施诊所、育婴堂、癩院即麻风病院、男女警目院等在内一同统计的。）但圣公会并没有在教区总部成立一个专门的慈善机构来统筹全教区的慈善事业，各支区慈善事业由各支区自主办理。其“慈善科报告表”更像是由教区某些人按时在年议会召开前后进行汇总统计的。因为在这一时期的圣公会年议会录议会决议案中，各部的决议和报告都有，而唯独没有关于慈善机构方面的任何记载。

1926年教区开始酝酿成立独立的慈善部统筹管理全教区的慈善事业，1930年，英国圣公会母会将慈善事业移交给教区议会，改由中国教徒自主办理。教区议会于是在教区总部成立了管理全教区慈善事业的慈善事业部，承认并接收原由英国差属议会主办之慈善事业，计有福州灵光男盲校、明道女盲校、建宁女警目院、古田男警目院及福州、古田、建宁、罗源、福清、仙游等地麻风院。并规定以后“麻风院递年所用之款应指明专为麻风布道款，归传道部管理”。同时还制定了中华圣公会福建教区慈善部规例：^[1]

（一）、组织：

（天）、总部：总部部员：

（甲）、由教区议会公举七人三年任，首次所举者三名三年任、二名两年任、二名一年任。

（已）、有慈善事业之支区议会，每年应举一人充之。

职员：部长一、书记一、会计一，由部员互选之。

（地）、执行委员会即以教区议会所选之七人充任。

^[1]《中华圣公会福建辖境第廿一次议会录》，1930年，P2。

(元)、支部：(甲)、各支现有慈善事业者每年首季支议会应公选五人充任支部部员，其职员由部员互选之。

(已)、各支部每年应将经济收入及人数若干、近状如何报告支部议会并总部。

(二)、范围：省会及各县现在已有慈善事业之处。

(三)、年会：每年教区议会前应开常会一次。

(四)、报告：每年应将经济出纳并近况如何呈报教区议会。

这份决议对圣公会慈善事业的发展来说是具有标志性的，对其影响也是巨大的。从以后圣公会慈善事业的发展情况来看，圣公会福建教区慈善部基本上是遵照着这份决议来运行开展工作的。此后，英国母会对福建圣公会慈善事业的经营由台前步入幕后，改变了原来直接经营的方式，而以通过经济援助掌握其发展方向为主。而新成立的慈善部则每年一度召集该部部员开会议事，会上除受纳前次议案、过去一年财务报告和各支部过去一年工作情形报告外，还就举凡本部人员任免组成、各支部资金分配、下一年总部及各部工作计划、各支部所请及一些临时突发事件等进行讨论解决，各支慈善机构传道的束金也要由总部承认发放。在30—40年代，慈善部长长期由陈永恩会督任部长（舒展任会督后由其接任部长一职）、陈颂盘任书记。到了抗战胜利后这种状况才发生了变化。出于对麻风事业的重视，圣公会的麻风事业成立有专门的麻风部，麻风病院总会计一般由圣公会会督担任，后又一度由差会会计兼任。

就美以美会来说，与圣公会早期相似，它没有在教区总会成立专门的机构来统筹处理本会的慈善事工。其涉及慈善陋俗改良方面的机构有务德部，其工作为“俾信友道德之进步，并勉教友潜心务德”，^[1]以防止信徒信仰“徒口认心远，则华而不实”之弊。她实际上是一个倡导道德培养、服务教会的机构。这一机构的参与者不分男女，要求是必须交纳会费、拒绝烟酒，工作包括抚慰疾病困苦者、义务服务教会等。它在客观上有助于社会良好道德风尚的形成，有助于对恶习陋俗的抵制。但是同时美以美会还成立有婚丧部和戒毒部（戒毒部亦称为“去毒部”）等，规定和处理关于婚丧礼规、戒烟戒酒等方面的事宜。各地的慈善事业还有育婴堂、贫儿院等，这些在其年议会报告时都是单独报告的。可见美以美会并没有在教区年会议总部成立一个统筹各连环、循环和属堂慈善事工的“中央”机构。各慈善机构是各不统属，

^[1] 《务德会部申覆书》，载《福州美以美年会录》，1912年，第36次，P65。

各自为政的，美以美会福建教区只是勉励各下属机构努力进行。

5.1.2 经费来源：

一般来说，教会慈善经费来源主要由西国母会来款、教区内信徒捐款、国内外慈善家捐款、政府津贴组成。有些机构还有院办或校办工厂收入来源等。由于教会在灾荒和国难时期的救济工作，多带有突发、临时性，没有成立固定的机构，不具有常态。故本文对于教会慈善经费来源的考察，主要以其固定常设的慈善机构为对象。同时又由于美以美会慈善款，与为建筑堂宇、地方牧区经费而进行的捐款统称为地方款，系临时性质，归各循环自行筹备。^[1]故本文对教会慈善经费来源的考察，又主要以圣公会固定常设的麻风病院、盲校为对象进行分析。通过对这两项慈善事业资金来源的分析与考察，笔者试图探究其资金来源的特点以及影响其资金来源的主要因素。

圣公会麻风事业经费来源，一是西国母会的经济资助。麻风部每季照麻风会规则将该支部财政经济情形报告给英国麻风会，英国麻风会根据具体情况对各部麻风会进行工作指导和经济资助。其资助的数额平均为每年四千余元。如1940年2月19日，教区麻风部收到英伦麻风会捐款4753元。这是各支麻风病院最经常最稳定的经济来源。有时亦收到红十字会的捐款，如1943年福州西院、古田济生堂和莆田安福院就分别得到红十字会37160元、14265.42元和20920元的来款。^[2]二是各支的主日捐捐款（如圣诞特别捐）。如1940年2月收到各支主日捐47.27元。教区基本上每年都要为麻风事业举行专门的主日捐，而其他慈善事业则很少或者很不固定、不经常，从中我们也可以看出教会对于麻风事业的重视与强调。三为政府津贴，如当时福建省省长萨镇冰对麻风事业特别重视，曾盛宴邀请麻风病院的工作人员，慰劳教会人士对福州麻风事业所作出的巨大贡献，并赠送给他们精美的漆器。“福州城东西门外之麻风村，村民向有省政府规定之津贴，萨公犹以为未足，更为病者鬻字，以济其困乏；每年所得闻亦有千元之谱。”^[3]特别是二战后，民国政府还分别津贴福清麻风病院182万元、古田麻风疗养院357万元、长乐麻风病院185万元、闽清麻风病院105万元、罗源麻风院322万元、南平麻风救济委员会399万元、建瓯麻风病

^[1] 美以美会信徒捐款可分为四：（为供养各级教会人员包括会督、连环司、循环司、女传道和退休教牧人员而捐的）供养捐款、（为国内外男女布道和圣经出版、）布道捐款、（为东亚中央议会、美国总议会、年议会、连环议会而捐的）议会款、（为地方慈善事业、建筑堂宇、地方牧区经费而捐的）地方款。

^[2] 《中华圣公会福建教区第三十三届议会（特别会）报告书》，1944年，P58。

^[3] 郭志坚：《铲除中国麻风》《中华基督教会年鉴》（九）1927年，p72。

院 47 万元。^[1] 对于遭受战争灾祸重创的教会麻风事业而言，政府的这种及时津助，对其战后重建和恢复，其输血猛救作用是很明显的。四为中外各方慈善家的捐助。如 1938 年麻风院就分别收到外国慈善家捐款 41.38 元、中国慈善家捐款 502.10 元。五是银行利息收入。而其出款主要用于弥补旧年短款、雇佣工人工资、传道士及医师护士薪金、药费、救济麻风病人、建筑及修理费及杂费等方面。圣公会规定：麻风款“全数充作麻风疾民福利之用，但应特别注意灵性、治疗、生活费补助三方面”。^[2] 由于圣公会对于麻风事业的重视，各方积极捐款资助，所以其麻风事业每年收支相抵经常是入大于出、稍有余额的。这就使得圣公会有可能在能力、经济条件允许的情况下改善麻风病人各方面的状况。尽管受各方面原因的影响在外人看来还是那么的不完善，不足与缺陷很多。（我们可以说那是受当时总体的经济条件水平所决定的吧！）

有时候各地捐给麻风病院的款项，由于发放人的贪污不能全数、及时发给病人，便会不可避免地影响到麻风病人的宗教信仰，对于麻风病院的声誉也造成了一定的消极负面影响。如圣公会年议会报告书中就有这样的记载：“仙支（仙游支区）养济院有二：一在县堂凝禧地方。麻风人全数二十余人，任传道者为杨兴德君。诚实老成，深得病人。信仰因前官厅惠给麻风人慈善款向有县府设员给发，多被中饱。近年始由该院主任传道直接由县向领，发给麻风人，分文不失。感激之余益深信道。”^[3]

与麻风事业相比，圣公会盲人事业经费来源也主要由西国母会来款、本地教会捐款、政府津助、中外慈善人士捐款等组成，不同之处是多了一项校办产业收入。由于盲校创办人多来自澳大利亚的缘故，圣公会盲校事业经费除由英国教会捐献外，还有澳大利亚教会人士的捐献。这反映了当时澳大利亚仍属英国、许多事务都有英国人士参与的事实。母会的来款，在圣公会年议会录中称为“西国来款”。这种捐款甚至在第二次世界大战时也未尝中断，其中很多是上述诸国的主日学儿童及穷苦平信徒捐献出来的。“他们为了战事住在地窖里，未尝忘记主耶稣的教会在中国所办的盲人事业。节省下衣食之资，献出供养生命的款，来救济我福建的盲人。他们热心

^[1] 行政院善后救济总署闽浙分署编印室编：《救善》第一卷第四期，1946 年 5 月，P22，藏于福建师范大学社会历史学院资料室。此处政府津助是在当时通货膨胀下进行的，故数字普遍偏大。

^[2] 《中华圣公会福建教区第 36 届议会报告书》，1945—1946 年，p101。

^[3] 《中华圣公会福建教区第 24 届议会报告书》，（1934 年）各支区情形报告，p21。

的极为崇（可）敬！”^[1]但是，由于受战事的影响，其经费传来不可避免有所减少。这在经济危机、经济恐慌的年代里亦有所体现。^[2]因此盲人事业经费，亦有是教区自立捐款的。如“去年（1942年）我教区会督鉴于盲人事业的濒于危险，大加以扶助，曾发出一个紧急的呼声。因之本教区中各堂会，竟亦惠下万余元的济款。”^[3]圣公会还特定于每年五月份的一个主日为该教区盲人事业做特别的宣传祈祷募捐。有时教会为解决盲童教育经费困难问题，亦采取结对子的办法。如莆田支区固定资助了一个盲童入校读书，福州毓英女校在明道女校指定了一个盲女予以济助，并将此盲女名为“毓英”。随后教会在国难时期教会经费困难情况下，更广泛地向全教区号召各堂会、团体结对子来资助一个或几个盲童完成学业。^[4]

另外盲校资金，各校办工厂收入是其资金中占第二位的另一项大宗来源。由于各盲校都开办有自己的校内产业，出产各种手工轻工业品，如灵光有席科、竹科、棕科、信封科、印刷点字等；而明道以织布织带为主，心光则专主布匹，明心则以编草履、打草索、缚草苫出名。这些产品在市场上销路很好，创利丰厚，在很大程度上弥补了盲校资金来源的短缺。

此外圣公会所办慈善事业，也曾得到美国的慈善机关的资助，尤其是在二战时期当英国来款减少时，来自美国的助款却假道国民政府陪都重庆尤其是重庆的盲人福利事业委员会源源不断地寄来，解决了在榕慈善机构急切的资金需要。^[5]这反映了在华西国差会之间的合作与互助。同时也为战后美国插手圣公会事务埋下了伏笔。

而盲校的财政支出，主要为伙食、学生衣服被帐开支，教员、技师薪水，工人工资，建筑修理费用，工业开支及其他开支等。盲校财政收支相比，基本上保持了平衡，可以看出其经营是量入为出的，也可以看出盲校经济捉襟见肘、即入即消的经济窘况。这也是在抗战时期盲校多次酝酿合并、但由于局势危险未能如愿而到战后又最终合并的一个重要原因。

就整个教会西国母会来款而言，其实早在1919年圣公会福建教区就实行了新的财政制度——统筹统付，由于受“非基”运动和教会自立运动的影响，西国母会来

^[1] 李孟雄：《非常时期中教会对于盲人事业》，载《中华圣公会福建教区月刊》，第十卷第五期，1943年5月，P14。

^[2] 参见：《福州基督教青年会年报》，1934年5月，P14。

^[3] 李孟雄：《非常时期中教会对于盲人事业》，载《中华圣公会福建教区月刊》，第十卷第五期，1943年5月，P14。

^[4] 李孟雄：《非常时期中教会对于盲人事业》，载《中华圣公会福建教区月刊》，第十卷第五期，1943年5月，P15。

^[5] (舒展)部长训诲：《我们的慈善部》，《中华圣公会福建教区第三十三届议会（特别会）报告书》，1943年，P58-59。

款逐渐减少。1925年占44%的差会来款(12000元)不再直接同基层教会发生联系。1949年差会来款更是下降为占20%，教会自养已达80%；而这20%的补贴款主要用于教会的附属机构——学校、医院、慈善机关。不过就教会各项慈善事业的具体情况而言，直到1949年新中国成立，西国母会来款都一直是其经费中最主要的来源，教会自养捐需的还只占少部分。而福建教区为了继续获得英国母会经济上的援助，也常乐于将其自身的财政经济状况每季报告给母会，有时还将各支部会计人员任用情况向伦敦母会报告；同时慈善部部员也一直有英国差会人员参加。这都说明了组织自立后的福建教区圣公会慈善部与母会之间剪不断、理还乱的关系。同时也表明了这样一个事实：中国差属教会在组织上自立后，经济上时常面临资金短缺的尴尬，尤其是乡村教会，崇尚务实的中国信众们面对基督教有偿信仰的捐输往往由于各种原因无法按时完纳这信仰的“五斗米”、进行这种信仰的集体消费，这就使得地方教会在财政上往往显得憋脚和勉强。经济上无法实现自养，自立的道路也就显得趑趄难行。在这种情况下，假依着西方差会的奶脐而渐长起来的的中国教会需要经历一个漫长的脱离母体的妊娠分娩过程才能达到中国化或者叫做适域化的效果。在此之前，中国地方教会仍需要来自西方母国教会的资金支持，对母会存在依恋情结。这种的依赖，有时是非常严重的。如直到1937年的中华圣公会福建教区月刊还如是写道：麻风经费“向由英伦麻风会惠助，不用募捐。每年平均来款四千余元，最近亦得有本地政府之津助。”^[1]而对于西国母会来说，让其一下子将经营了近百年的传教成果拱手让出去，感情上也无法马上接受和适应。在这种情况下，西方母会与中国地方教会关系的藕断丝连、拖泥带水便不可避免。这便说明了差属教会的自养自立道路一开始就是一个难以说清的话题，在西差会存在的情况下真正的自立自养无法奏效，也不可能在西差会辖下做到地方教会的真正的完全自立。^[2]

就信徒捐输慈善事业而言，与信徒捐输教会联系在一起，是其中的一部分。其捐输多寡与信徒数量及其对教会的热心程度有直接关系。信徒热心程度决定的是信徒个人所捐多少，而信众数量的多寡影响的则是教会捐输的总量。而对教会热心程度的衡量只是一个软尺度而非实实在在的衡量标准，衡量时只能以信徒数量为准。^[3]

^[1] 李志崧、高景霄：《中华圣公会福建教区慈善事业》，载《中华圣公会福建教区月刊》第四卷第三期，1937年3月，P21。

^[2] 参见赵广军：《自立之基：中国基督教信众捐输之研究》，载《闽台区域研究丛刊·第三辑·闽台基督教问题研究专辑》北京·海洋出版社，2003年版，P34-51。

^[3] 参见赵广军：《自立之基：中国基督教信众捐输之研究》，载《闽台区域研究丛刊·第三辑·闽台基督教问题研究专辑》，海洋出版社，2003年版，P42-44。

综观圣公会与美以美会历年年会议录可总结出影响信徒捐输并进而影响慈善事业发展的主要因素有七：一是教区中司牧传道的工作成效和热心程度对教友、信友、闻道、习教、受洗者数量的影响。如果有一个“克尽天职”、“才称老宿”、“学问通达”、“殷勤顾训”或“诱掖有方”的传道者，则该牧区、循环必能人数、捐款异常兴盛，反之该区就会因信仰宣传的无力而信众捐款明显减少。二是政治局势的变化会明显影响信徒的家庭收入，也使得信众以入会离会的方式来表达其对基督信仰的态度。就福建来说，近代以来影响其社会安定的社会因素主要有兵灾、匪患、械斗等，这些都属于突发性、破坏性极强的因素，教徒参与其中或受其影响，伤亡难免，必定会影响到地方教会会众的多少。由于教会在福州辛亥光复中立下了汗马功劳，1912年民国成立后省议会、总督到教会的历次演讲也无疑提升了教会在福州社会中的地位，教外持各种动机的人们纷纷入会，使教会一度“超载”。传教地方的宗族宗教势力与教会的关系同样也会影响到教会信众的捐输态度，虽然说民国以后民教相龌龊的现象明显减少，但我们不能排除各地方还时不时地发生着地方势力迫教的活动。特别是福建民间信仰名目繁多，各种迎神赛会摊派多不胜数，所居之地挨户必收；而基督徒按照会规不能摊派神份，这样双方的纷争也就不可避免。斗争的结果不管谁胜谁负，都会影响到基督教会的发展，影响信徒数量和捐输多少。另外福建自古多疫症，流行病传染病猖獗，在灾疫高发时节，不独普通民众难免，就是教会中人，包括牧者、传道者、教会管理者都会受其影响，或大病不起，或因疫而歿。这就使得正常的宗教活动难以继续，即使艰难开展，信徒也会因惧怕传染而无法与会，自然会影响到教会捐输。闽地峻山阔水的地理环境使得人口分布很不均匀，这也是造成不同支区、循环教会信众人数多寡和捐输多少的一个重要原因。再加上福建地方多自然灾害，风灾、水灾、旱灾、火灾等频繁发生，造成农业减产，信众家庭生活受到较大影响，尤其是地方薪桂珠米、物价波动较大时，信徒的捐输自然会变成口中粮釜底薪，捐输必然会随之减少。最后信徒的职业也必定会对其捐输造成一定的影响。各种职业的信徒其捐输额也不太会一样，从而会对教会自养、慈善事业发展造成很大影响。

5.2 慈善事业与布道事业之间

我们以圣公会为例，来看一下慈善事业与布道事业之间的关系。在圣公会的各支区中，大都设立有专门的麻风布道区，派有专人充当布道员，如福安牧区就曾于1934

年决议成立专门的麻风布道区。^[1]而有些支区，是由该支区的传道士兼作麻风布道员的。例如仙游灵坡麻风病院在30年代就由城区附近的杨兴德牧师常年做兼职传道士；而枫亭堂传道林宗孝则兼任枫亭麻风院传道，每年由麻风会津贴120元。圣公会规定：各支麻风病院之薪金，凡专任传道并具有传道部之资格者可照传道部传道待遇；非正式传道归各支部酬定并当得慈善部批准；凡传道部传道兼任麻风院者其所得之款应充入该支区议会。^[2]

有些支区，在经济条件允许情况下还专门在麻风病院中建立有教堂，以便就近传道，使痲人灵性上有所进步，归依上帝。例如罗源支区在1927年就“特意在麻风病院中建一教堂，俾众残废者可就近崇拜。内有领餐十余人”。而具体的麻风院集体信仰情况，可以古田麻风病院为例：“古田县支麻风病院有45人，主日礼拜平均30余人。星期二、星期四练习唱诗，并开祈祷会查经班等。平均与会者廿余人。全年规定研究新旧约各一本，季末加以考试。”^[3]

在教会办的孤儿院、盲校、聋哑学校等机构中，所开课程也有专门的圣经选读课，圣经课是贯穿其整个学习阶段的一门必修课，如果某个学生圣经课考不好，是无法得到顺利毕业、升入更高一级学校中去的，他往往是只能进入校办工厂中从事体力劳动或自谋职业，其前途与保送或考入教会更高一级学校的同学自然不可同日而语。不仅如此，这些学校还常常请一些牧师来校作奋兴大会，以增强学生的宗教灵性。如灵光盲校于1933年10月31日至11月5号请张有信先生、黄约翰医生、杜世忠牧师、郭百祯牧师、李汝统牧师、林传法牧师、张光旭牧师等在校连续召开6天的奋兴大会，每日早六时十五分守晨更，八时至九时半训练诗歌，九时四十五分至十一时半查经；午后三时至四时半以悔罪改过救恩归主为题进行演讲。^[4]

就是在抗日战争国难救济的关键时刻，基督教会也未曾忘记自己的传教职志。当莆田圣公会在黄石开办敬粥施济所时，还专门派欧振藩牧师为敬粥干事，每日利用实行敬粥之时作2小时布道工作，“宣传上帝之爱富人与拉撒路之喻、身饥与灵饥之别及凡劳苦负重者得主得安息等题，口讲指画，发挥透澈，听者大受感动。”^[5]

教会如此的热心于在其慈善机构中传教，在很多时候也是有效的，特别是对于那些身患重病或患有严重残障而陷于一片迷茫、找不到生活乐趣与希望之人，效果

^[1]《中华圣公会福建辖境第十八次议会报告书》（1927年），各支区情形报告p6。

^[2]《中华圣公会福建教区第32届议会（特别会）报告书》，1942年，P39。

^[3]《中华圣公会福建教区第29届议会报告书》，（1939年）各支区情形报告，p10。

^[4]《会闻》，《福声》第二十二期，1933年第三卷第一号。

^[5]《中华圣公会福建教区月刊》第七卷第二期，1940年2月，P19。

更为明显。如“罗源麻风病人对于主道极为热心，每月读经祈祷且熟悉圣经祷文，甚至可以不看圣经说出某句经言在某节某页”。^[1]又如古田县支“论慈善则有盲校及癩院两机关，……期间热诚宗教者有之，熟唱诗歌者有之，注重圣餐者有之，不取不义之财者有之。该两处机关之教友虽身体上之目犹未明，癩犹未复，而灵界上瞽目与癩疾固已得救主明之复也”。^[2]而就其信仰人数占整个收容人数而言，可举福州西院为例，在1939年该院206人中，“约160人信主，领洗坚信者30余人，备领洗礼者29人。”^[3]

当然有时一些其他因素也会影响动摇这些已经接受基督教人们的信仰，如“仙支麻风院信仰因前官厅惠给麻风人慈善款向由县府设员给发，多被中饱。近年始由该院主任传道直接由县向领，发给麻风人，分文不失。感激之余益深信道。”^[4]癩院病人和盲校目盲之人正是在教会慈善机构中感到人性的温暖、生命的可爱才幡然入教的，当他们发现教会不再能够给予他们生活必需品、得不到温暖和慈爱时，他们的宗教信仰自然也必定会受到打击而产生一定程度的动摇。

对于基督教会在中国的引进西学，举办教育、医疗和慈善等事业并在这些机构中进行传教活动，当前学术界一般的评价是将其理解为一种传教手段，认为传教目的是传教士进行这些世俗活动的基本动力。对此，笔者的理解是：不可否认，在教会进行的这些世俗活动和创办的这些包括慈善组织在内的世俗机构中，存在着浓厚的宣教色彩，传教是这些机构中的一项重要活动，同时在传教士来华早期宣教困难的情况下进行这些活动一定程度上也可以说是一种传教手段。但不能将这种传教手段的功用色彩过度宣扬，以致掩盖其他因素的作用。这里笔者更认为教会进行这些活动正恰是其宗教信仰的体现，也是其践履其宗教爱人信仰理念的最生动、最直接的说明。因为他们毕竟是宗教人士，而且也是在自己作为宗教人士身份开办的慈善等机构中，宣教不可避免！同时他们也是社会中的人，只有通过这样一些社会活动才能证明他们作为宗教人士在世俗社会中的价值。这里，基督教的慈善行为和布道宣传在理念信仰意义上是合二为一的。单一的办慈善为传教目的的解释方法是我们中国人传统的功用主义思维方式的结果，是无助于我们正确认识历史事实的。也是无法解释近代会有那么多外国传教士甘愿放弃在国内的稳定、安逸的工作和生活，不

^[1] 《中华圣公会福建教区第29届议会报告书》（1939年），各支区情形报告，p6。

^[2] 《中华圣公会福建辖境第十八次议会报告书》（1927年），各支区情形报告，p6。

^[3] 《中华圣公会福建教区第29届议会报告书》（1939年），各支区情形报告，p36。

^[4] 《中华圣公会福建教区第24届议会报告书》（1934年）各支区情形报告，p21。

惜历尽千辛万苦甚至是冒着生命的危险来到中国传教和开办慈善事业的史实的。同时也应该说明,即使是传教士在华进行的这种教育、医疗和慈善等活动,也不能看作是其在华传教方式的发明,而更应该将其理解为他们起初在面对中国这样一个传教环境极端困难的国度对其固有传教方法、传教活动的一种自觉的着重强调与重视,以及以后的更加频繁使用。因为兴办慈善福利事业是基督教会史上一项具有悠久传统的社会活动,早在耶稣传教时代,沿途施医行善就是其传布基督教义并在传教活动中践行其宗教信仰的一种重要活动方式。《圣经》中,耶稣就曾教悔门徒说:“有病的医好他,长癞的干净他,叫死人复活,将邪鬼赶出,你们白白的来,也当白白的舍去。”^[1]《提摩太后书》也说:“凡神所默示的圣经,于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有义的,叫属神的人得以完全,预备行各样的善事。”^[2]因此,应该来说将教会设立这些机构看成是传教士们宗教信仰与实践的结合与统一,即进行这些活动是其基于信仰热情的一种自觉的力行与实践较将其看成是一种传教手段更为合适。^[3]

基督教对于病人(包括麻风病人),认为病因乃是“由于犯罪”;或是“上帝欲假借此而彰显其大能也”。对于疾病,病人“宜彼此认罪,互求赦免,虽素有罪,亦蒙矜宥”;或“宜自责,讫悔于主前,必蒙怜悯,施恩惠”。^[4]即“属世”与“属灵”的生活是相辅相成的。因此,传教士们极欲向广大受病楚折难的病人推广其能驱病免灾之基督教。为了更好地理解基督教社会慈善事业理念,我们还可以借助著名的英国坎特布雷第十八任大主教、宗教改革后的圣公宗“四大博士”之一的汤朴威廉(William Temple,1881-1944)的话来理解,他认为教会参与社会建设具有一定的合理性,因为按基督教义,人类社会是上帝的世界,教会有责任将上帝创造世界的心意向世界说明。虽然基督教参与社会秩序有时不是在传福音,但却是福音化的过程。因此,参与社会建设的责任不是次等的责任,而是构成福音的一部分。“因为人类是由上帝所造,所以人的真正价值,不在于他对自己有什么价值,……而在于他在上帝面前有什么价值,……他是被命定去‘荣耀上帝,永远与上帝同在的’。而这价值完

^[1]《圣经·马太福音》第十章第八节。

^[2]《圣经·提摩太后书》第三章第十六、十七节。

^[3]当然,考察传教士的慈善理念,还应该考虑到其来华的动因。笔者认为传教士来华,一方面是受当时基督教全球传播热潮的影响,相当一部分人是在“在我们这一代将福音传遍天下”宗教狂热中为了实现“中华归主”理想来到中国的;另一方面也不排除一些传教士在本国内生活窘迫,是带着改变命运的理想和早期清教徒主义精神来到中国的。不过对这一问题的思考,也应该采取量化分析的方法,进行具体的分析,而他们来华后的经历,也会改变他们原来的想法。

^[4]石瑞安:《病者需医》,《中华圣公会福建教区月刊》,第二卷第十期,1935年10月,P2。

全是上帝的恩赐。”^[1]正是由于教会的职务是执行上帝的旨意，而上帝的旨意又是贯彻万有，所以教会必须“介入”世事。

同时我们还应该看到：近代以来，特别是进入民国以后，基督教会兴办慈善福利事业的宣教色彩，与以前相比也较为减退。由原来的扩展与传播福音、谋求教会自身生存发展需要色彩较浓转变为因应和满足变迁的中国社会需要、配合中国社会改良与改革为主。^[2]也即这些慈善机构中传教功能的弱化和世俗教育救济功能的强化。

这里，我们可以将教会办慈善事业与中国传统世俗人士办慈善事业作一个比较：俗世人士创办慈善事业，行善首要的功能是满足施者精神上的所需，其目的一是教化社会，二是为了得到社会的尊敬，帮助积阴德以改善自身及子孙后代的命运。俗话说：“救人一命，胜造七级佛屠”，乾隆时著名官员陆耀针对清时的慈善组织之一惜字会的话可谓一语中的：“近人又因文昌之社，而有惜字之会，推其所以惜字之故，仍不出媚神以求富贵。^[3]”而基督徒创办慈善事业，综合以上所讲和据笔者阅读《圣经》和参加一些教徒聚会活动访问调查所得，概括起来目的有二：一是为了灵魂救赎，免除自己的罪过。二是为了荣耀神，彰显神的慈爱。二者的区别正好说明了中国传统神灵信仰的浓厚功用主义色彩。

^[1] 汤朴威廉著，张伯怀译《基督教与社会秩序》，（香港）基督教文艺出版社2003年7月版，P43。

^[2] 可参见刘继同：《生存传略或文化交流：近代中国基督教会慈善福利事业概览》，载中国人民大学基督教文化研究所主编：《信仰的伦理：基督教文化学刊·第九辑》宗教文化出版社，2003年版，P94。

^[3] 陆耀：《文昌祠说》，见《皇朝经世文编》（贺长龄编），近代中国史料丛刊，第74辑。台北：文海出版社，1979。此处关于俗世人士创办慈善事业的论述，参考了梁其姿在《施善与教化》中的观点，特此声明。

第6章 教会慈善事业与福州乡土社会

民国时期，面对教会开办的慈善救济事业，民国政府的态度与政策如何？民国时期教会在与福州社会政俗交往中的境遇较之清末发生了哪些转变？在多灾多难的民国福州社会中，为了应对共同面临的灾难，教会和乡土榕城社会进行了哪些互动与合作？教会慈善事业与福州传统社会慈善事业之间的关系如何？有哪些自己的特色？这些问题，就是本章所试图回答的。

6.1 民国福州教会境遇与教俗互动

6.1.1 民国政府的基督教慈善事业政策

就政府的基督教社会事业政策来看，民国时期，由于受“非基”运动、中国民族主义情绪高涨的影响，北洋政府及随后的南京国民政府对于教会教育机构逐渐改变了原来清政府的任其自由发展、不管不问、放弃主权的做法，^[1]开始将教会学校明确为私立学校性质，并将其纳入国家教育体系，要求教会学校设立应向中国教育部请求许可和承认。在此形势的胁迫下，1925年4月，中华基督教教育会董事会年会被迫表示“基督教学校应即速向地方政府或中央政府注册立案”。^[2]随后，在华的各级各类教会学校基本上都相继向中国政府主管部门进行了注册立案。

对于教会医院和慈善机构，笔者虽然到目前为止还没有看到直接的民国政府颁布的收回主权的法令文件，但从一些教会活动和教会期刊广告中可以看出：教会医院和慈善机构在当时也是顺应了这一形势的发展相继向中国政府注册备案的。对于前者，可以从民国时期许多教会医院在其刊布的广告中经常宣扬“本医院已向政府立案，就医有保障”等说辞中获悉；对于后者，我们可以从英国圣公会在1931年移交其在闽慈善事业给圣公会福建教区、成立独立的慈善事业部进行推断。（当然这里面也包括教会自立的因素在内，不过考虑到其外部的推动因素和其实行了与教会学校相类似的管理形式，我们还是可以做此推测的。）不过也就是注册立案吧，总的来说，民国政府对于教会慈善事业的政策还是宽松的，是鼓励其发展的。这与教会慈善事业很大程度上弥补了政府办慈善事业力量的不足、节省出更多的开办资金有关，

^[1] 晚清政府对于教会的社会服务事业，除了育婴事业易引发教案而管理较严、曾与外国政府及教会反复交涉外，对于教会的教育、医疗、慈善赈灾等，基本上采取了这种不加过问的态度的。除了学部在1906年发布过一个咨文外，没有再为其制定过明确的管理政策。即使是学部发布的这个咨文，也是明确强调此点：“外国人在内地设立学堂，《奏定章程》并无允许之文，除已设各学堂暂听设立，无庸立案外，嗣后如有外国人呈请设立在内地开设学堂者，亦均无庸立案，所有学生，概不给予奖励。”¹学部咨文虽然只是针对教会学校，但其实清政府对教会医院、出版业、慈善事业等的政策也是如此。这就不免有放弃主权、放任自由发展的嫌疑和弊端。

^[2] 高时良：《中国教会学校史》，P277。

并且教会办慈善事业也更有利于规避官办慈善事业的弊端，同时政府也可通过对其进行有效地监督管理将其纳入到可控制范围之内。据1929年6月12日民国政府颁布的《监督慈善团体法》可以看出，民国政府对其监督管理还是较为严格的。其中第二条规定：“凡慈善团体，不得利用其事业为宗教上之宣传，或兼营私人牟利之事业。”这里，政府利用了宗教人士包括基督教徒办慈善事业有利于社会和谐稳定的积极因素，而试图规避其宗教迷信的另一面。而第十条：“主管官署得随时检查慈善团体办理之情形及其财产状况。”及第十一条：“慈善团体如有拒绝主管官署之检查，或违反第二条之规定者，主管官署得撤销其许可或解散之。”^[1]这里民国政府显然是吸取了清末对于教会慈善团体管理不力，致使社会世俗势力对于教会慈善事业（其中主要是育婴堂）不理解、猜疑敌视，以致酿成教案、使得政府在外交上陷于被动的弊端，试图加强政府对于私人慈善团体的控制和管理。不过民国政府政策虽是这样规定的，但在实际操作过程中，执行得并不严格，这可从基督教会各慈善机构中一直强调受惠人群的宗教信仰，布道事业发达、宗教气氛很浓看出。同时这也可以看作是民国政府迫于民主科学的普及在政策上反对宗教宣传，但在实际生活中，一方面由于民国基督教兴盛、另一方面还是迫于教会的外国背景而又对政教分离、信仰自由政策严格执行的乏力。

正是由于民国时期教会在世俗领域内的种种努力有助于缓解福州社会动荡的局势给人们带来的不幸、保护弱势群体、维护社会和谐与稳定，同时又与民国政府所推行的新生活运动、乡村建设运动合拍，故民国政府对于教会的慈善事业多有扶持和资助。据前文有资料可证的史实来看，民国政府对教会办的麻风病院和盲校就经常有所资金上的援助，并且是其资金来源的一个重要方面。而且有时这种援助在关键时刻对于教会慈善事业度过危机困难时期还起到至关重要的决定作用。例如民国福州名人萨镇冰就曾担任中华麻风救济会全国总会名誉副会长，并曾多次资助教会麻风事业；罗源、建宁的麻风病院在抗战时期办院经费严重短缺情况下国民政府民政科负担了其一部分伙食开支，每人每月发给补贴2元，有力的帮助了麻风病院在外患频仍、战乱不断的环境中艰难地维持下来。对于教会联合创办麻风协会事宜，政府也积极参与，如在1939年美以美会联合成立中华麻风救济会古田分会时，古田县长、党委书记都应邀参与其中，担任分会委员。对于教会办的盲校，民国政府也多次到院视察，并对其办校成绩进行通令褒奖。而对于福建孤儿院，民国政府成立

^[1] 《中华基督教会年鉴》（11下），1929—1930年，P98—99。

后也定期拨款补助其开办经费。在灾荒救济中，政府也和教会密切合作，建立义赈会等组织，广施教济，如在 1934 年莆田灾荒中政府与教会的合作即是如此，并且对于教会的赈灾成绩，政府也积极承认，予以褒奖鼓励。

特别是在抗日战争时期，教会与政府的合作更加密切，教会积极捐款捐物，支援前线，其款物各地教会立案学校直接交付政府教育主管部门转寄，其他堂募则由教区会计负责接收，然后再交给政府拨付前线使用。另外教会还发动社会各界进行募捐，并在其主办的报刊中宣传抗日，从舆论上支援抗战，对于从前线退下来的伤兵和难民，教会也组织力量进行安置和救济。这样在民族危难的关键时刻，教会紧紧地与祖国命运联系在一起，与政府实现了空前的合作。由于教会在抗战中所作出的重大牺牲，战争结束后，民国政府还设法帮助教会一些慈善机关进行复兴、重建工作。如在 1946 年善后救济总署闽浙分署福州办事处就一次性资助灵光盲校 1665 万元、明心盲校 112.5 万元、心光盲校 135 万元、福建基督教孤儿院 3000 万元、福清麻风院 182 万元、古田麻风疗养院 357 万元、长乐麻风院 185 万元、闽清麻风病院 105 万元、罗源麻风院 322 万元、南平麻风救济委员会 399 万元、建瓯麻风院 47 万元。^[1]

6.1.2 教会与福州民间社会：由冲突走向互动合作

就教会与福州民间社会关系来看，清末，福建曾是教案多发地带之一，据初步统计，自传教士初来福建的 1850 年直到清末的 1907 年，就发生了大大小小的教案近七十余起。^[2] 虽然说许多传教士早在南洋时期就已经学会了福建话，到这里不存在多大语言障碍，但强悍的福州人对于来自大洋彼岸的欧美人，了解不多，也并不买帐。可以英国驻福州首任领事李泰国的遭遇为例。当他于 1844 年 6 月前来上任时，福州人对他并不客气：“他们让领事官在最不体面的形式下雇一艘本地小船，自己摸索上任，没有享受任何礼节和尊敬，似乎他不过是一个平常的珠宝贩”。^[3] 外国政府正式官员遭遇尚且如此，更不用说藉着其威势来到福州的传教士！在这种情况下，早期外国人在福州的传教和贸易很难打开局面（这一局面直到 1855 年才稍有转变和起色）。在一段时间内，英国甚至考虑放弃在福州的努力，想以温州代替福州。

相对晚清，民国时期基督教与中国社会的关系要和谐得多，民教冲突与纠纷、

^[1] 行政院善后救济总署闽浙分署编印室编：《救善》第一卷第四期，1946 年 5 月，P22，藏于福建师范大学社会历史学院资料室。

^[2] 据徐斌：《闽台教案研究》所附“清末福建主要教案简明表”统计，载于谢必震主编：《闽台区域研究丛刊·第三辑·闽台基督教问题研究专辑》，海洋出版社 2003 年版。

^[3] 卫京生：《福州开辟为通商口岸早期的情况》，载《福建文史资料》，1962 年第 1 辑。

教俗矛盾减少了许多。不仅政府官员的态度较以前的表面奉迎背地猜疑大大减少，支持态度更为明显；就是一般的社会百姓，也对基督教友善了许多，不仅愿意进入教会办的慈善机构中，而且还乐于与教会合作，进行共同的灾荒救难、保护弱势群体、改良社会陋俗等。据笔者分析，这些转变主要有以下原因：其一是经过了基督教在近代中国长达几十年的发展，中国人民对于基督教的认识也较原来有所深化，对于传教士在华所办各项事业的认同程度有所加强。虽然斥骂基督教为“野猪”、“猪叫”等的说法还时有所闻，但人们的态度毕竟相对理性化了许多。其二是在经历了晚清义和团运动和20世纪20年代的非基督教运动后，教会也作了很大调整来适应、迎合中国人民的需要，一方面教会尽量减少在民教纠纷中的参与力度，争取与民国中国社会保持和谐；另一方面他们也加强了教会的自立、本色化进程，教会学校向中国政府立案备档，传教士的作用尽量由前台走向幕后。但更重要的是在经历了19世纪末20世纪初的风风雨雨之后，教会的活动更加务实化，他们的心态放得更加平和，不再像以前那样过多地试图依靠强权获得某种特权，显示自己的优越性，而更多的是积极参与到民国社会各项陋俗改良、乡村建设运动、社会弱势群体救济、难民安置活动中去，采取了更加与中国社会合作的态度。这正好与当时民国政府极力推行的新生活运动、乡村建设运动不谋而合，于是教会也就自然而然地得到民国政府的有条件支持。特别是由于教会在抗日战争时期为救济伤兵难民、支援前线抗战作出了极大贡献，1938年国民政府假武汉教会举行公祷大会之际，当众宣布：“现在中国人民，对于基督教之信仰，已改变前此之怀疑态度，将来已经立案之教会学校，皆可教授圣经课程！”^[1]

此外，民国时期教会的发展，也与先后两代的民国政府领袖与基督教有着密切关系有关。关于孙中山、蒋介石与宋氏家族的关系，已是妇孺皆知的事实。由于宋氏家族全家都是基督徒，受家庭关系的影响，孙中山和蒋介石都对基督教相当尊重，甚至宣称自己就是基督徒。而民国时期许多高级政要、社会贤达都以基督徒相标榜。在此包容的社会气氛环境中，基督教的发展自然较先前更为顺利些。

正是由于民国时期伴随着政府基督教政策的转变和教会的本色化进程教会采取了上述种种适应策略，社会各界人士对于教会也改变了晚清时期冷漠观望与猜疑的态度，更多更主动地参与到教会慈善事业中来，并与之密切合作。他们的合作，甚至突破了政府所设定的条条框框，在共同面对的社会生活、社会慈善救济的公共空

^[1]《中华圣公会福建教区月刊》第五卷第六期，1938年6月，P21。

间领域内有着更多更广泛的交往与合作。如教会的麻风救治事业，在教俗合作时除了有政府官员参加外，我们还可以看到地方乡绅、商界人士的身影。在教会慈善事业资金来源中，除国外来款、政府部分赈济外，还依赖广大侨胞和社会贤达的资助和救济，这在教会慈善事业资金来源中被称为“国内慈善家捐款”。在教会组织的救济伤兵难民及贫民的游艺演讲会、音乐会、劝募活动中，社会各界也参与进来，并踊跃捐款捐物，帮助灾民度过难关。这里，就教会与世俗社会官、民、绅、商各界合作史实举中华麻风救济会古田分会的个案为例，借以管中窥豹，窥视其合作的一般情况：

1939年，美以美会为弥补教会办麻风事业力量的不足，邀请古田政、党、教、商、绅各界组织发起中华麻风救济会古田分会，选举县长、党书记长、商会长、绅士代表、教会代表3人（聂以仁、蒲天寿、章明翔）为分会委员，并公推章明翔（教会代表）为常务委员。在该分会领导和不懈努力下，古田的麻风救济事业得到了极大的改善。在纪律上，以往古田麻风病院与其他各地麻风院相似，经营困难，院务全由院内倚老跋扈之患者数人把持（俗所谓麻风头中以历年非法取得资财积蓄数千元者），院长反无权过问。麻风头可以向外征收慈善捐、木排捐、年米、高利贷款以及征收新患者入院费十余元至数十元不等。其余之人在外任意行乞，遇有婚丧嫁娶之家必极尽骚扰勒索钱财之能事，遇有女性患者入院必自由侵占为妻，毫无纪律可言。分会成立后，运用政府力量及人情方法渐次改善了管理。如不得向外界征收任何捐款，不得高利贷款，不得征收入院费，除原有夫妇外，其余男女分开住宿，非经许可不得随意外出。另外分会还整理患者住处，改良膳食秩序，使得麻风病院患者生活日益团体化、纪律化。在生活上，麻风患者的生活补贴亦得到增加，生活得到改善。为了提高患者的精神生活，医院还设立了生产指导部，计设立：（一）、农做组，县政府及地方绅士拨赠麻风院附近八亩多荒地，使其进行开垦，种植蔬菜和蕃茹；另外麻风病人还被雇到外地去开垦荒山，这样增加了患者的生活收入，改善了资金不足和麻风病人被动等待救济的景况。（二）、手工组，鼓励患者制麦蒿扇，消毒后卖往坊间，并从事酒精制造。对于病重不能从事生产者酌情给予补助费。这样，经过整肃，麻风病院纪律上、生活上、劳动生产上都得到了极大改善，教会麻风事业基金有所增加，面貌焕然一新。^[1]

^[1] 《古田美以美怀礼医院 1940 年度工作报告》，《中华基督教卫理公会福州年议会第二届年议会录》，1940 年，P83。

这里需要附带说明一下中华麻风救济会与各外国麻风救济机构及基督教会之间的关系，因为这组关系是我们在考察民国时期福州社会教俗合作时的一个典范性案例，对于它的分析，我们也可由此窥出民间组织（或称民间团体）在民国时期的生存状态与活动开展情况。关于中华麻风救济会与各外国麻风救济机构及基督教会之间的关系，根据现有的资料分析，可以看出：中华麻风救济会与英国伦敦万国麻风救济会及美国麻风救济会在资金、专业人员供给等方面曾有密切合作，且于创立首年还得两会经济上的资助，然而她与两会并无组织上的关系，会中经费也大都仰给于国内的自由捐助。另外中华麻风救济会及其各地分会与基督教会也有千丝万缕的联系。教会一般都有国外背景，其与母国教会及母国麻风救济机构都有很强的关连。中华麻风救济会与万国麻风救济会及美国麻风救济会联系密切，自然也与各自在华的教会组织有较强的联系。具体来说，就是很多中华麻风救济会与万国麻风救济会或美国麻风救济会的合作事宜是具体由中华麻风救济会在各地的分会与当地教会组织的实地合作而体现的。比如有些麻风病院的建立是由二者协力建成的，（如拟建中的福州清心院计划、延平麻风院的重建。）一些治疗麻风病的设备也是经由中华麻风救济会申请万国麻风救济会及美国麻风救济会获得，而由后者转给在各地的与本国教会有关的差会代表自身与中华麻风救济会各地分会共享使用。当然，教会与中华麻风救济会各地分会的合作并不局限于此，在各地广阔的社会空间中、在麻风救济的公共领域内，二者有着更广泛更深入的合作。^[1]另外中华麻风救济会不仅在平时的事务中与教会深入合作，在成立之处即有很多教会人士参加。可以说中华麻风救济会有着颇为明显的基督教色彩。^[2]

6.2 教会慈善事业与中国传统慈善事业：关系与特色

中国传统社会的慈善事业项目，一般有义仓、义冢、施棺、育婴堂、孤儿院、惠民药局、养济院、惜字会等。晚清和民国时期，福建的慈善救济事业多设置于省会和城镇，农村较少。主要有官办、民办和教会办三种。其发展也是时多时少，起

^[1] 如中华麻风救济会福州分会当事人和中华圣公会福建教区慈善部部长，曾于1934年11月24、26两日，集议于圣公会恒约翰会督府及台江青年会会所，拟分工合作办法：请中华麻风救济会福州分会在福州某一相当地点创设模范麻风院一所，请圣公会福建教区慈善部致力于麻风者的布道与医治。参见《中华圣公会福建教区月刊》第一卷第十二期（1934年2月），P28。这也就是后来的拟建中的福州清心院。

^[2] 这从中华麻风救济会总干事 郭志坚的话中可以得到佐证：“中华麻风救济会系一全国的、本色的、独立的组织，既无教派之区别，又乏政治之臭味，盖一纯粹之一慈善机关也。我人虽与万国麻风救济会及美国麻风救济会通工合作，且于首年略得二会之补助，以供总会之办公费，然与二会皆无组织上之关系。会中经费大都仰给于国人之自由捐助。因本会起源及办事上之关系，基督教色彩颇为明显。且常思与基督教各教堂各学校，谋密切之合作，惟不依附于任何教会。”见郭志坚：《铲除中国麻风》《中华基督教会年鉴》（九）1927年，p72。

伏不定，私立多于公办。

关于教会慈善事业与传统慈善事业的关系，在晚清，由于育婴堂多易引发教案，清政府有鉴于此，多次与外国政府及教会交涉，希望能够对外国教会在华开办的育婴机构进行稽查或取消，但均为西方国家所拒。在交涉无效的情况下，19世纪90年代后晚清政府开始实施由地方政府和民间大力兴办育婴堂、从而与教会育婴事业相竞争的策略，试图以此来抵制西方势力对我国民间慈善事业的冲击和侵略。“清后期育婴堂对出堂婴孩的严格手续多少是避免孩童落入外国教会之手，然而虽然如此，从善堂更注意男童的教育及职训的情形看来，我们仍有理由相信除了与外国教会的竞争因素之外，这些保婴机构的确比前期更注意儿童日后的出路。”^[1]这里，据台湾学者梁其姿的研究，这些清末新建并实行新的管理方式的育婴堂和随后保婴会的出现，一方面有嘉庆道光期间开始积累的经验因素在内，另一方面也肯定地受了当时西方同类组织的影响。^[2]这里讲的是关于中外育婴事业的情况，时间是在清末，之所以将其列出，笔者认为如果割舍掉清末教会慈善事业与中国传统慈善事业关系的这些史实，是无法全面认知整个中国近代时期二者之间的关系，也是无法理解民国时期二者之间的互动合作内容的。（因为民国时期二者之间的关系与清末有一定的连续性，也有一些相似性。）同时这些史实也有助于我们理解整个教会慈善事业的在华境遇。

其实，除了育婴事业在清末较受歧视外，其他教会慈善事业还是与福州社会传统慈善机构相处为安的，教会甚至还参与到有些传统慈善机构中去，进行传道或协助其办理以致于接收主办。如罗源麻风病院原为政府所办，院址在罗源北岗，光绪二十年（1894年）开始有英国圣公会传道士进院布道，廿三年（1897年）建筑教堂一座名曰“养性堂”，并在院旁建住屋一幢专供传道人使用，藉可使其得以与麻风疾民时常接近，劝导抚慰。最终该院在1899年教案后转归都柏林大学传道会负责办理。

另外教会办理的慈善事业，也弥补了政府、社会办慈善救济事业的不足。如建瓯县办救济院，据1945年的资料统计，仅收养婴孩54名，院民（包括盲人、鳏寡孤独老人、麻风病人）65名。当时建瓯人口23万，抗日期间被炸受害以及贫苦无依人口多不胜数，如此微小的收容名额，无异于杯水车薪无济于事。即以盲人收养论，尚有大部分盲人未被收容。他们生活困苦，在颠沛流离、一片战争萧条中生活日益

^[1] 参见梁其姿：《施善与教化——明清的慈善组织》，河北教育出版社2001年版，P273。

^[2] 同上，P270。

窘迫，当时就曾发生多起盲民拦车向省政府、中央官员控告的事件：一次省行政督导团到县视察，盲人拦车申述，团长吴汉涛审视诉状后方知其生活困苦、无处棲身。到县政府后遂召开座谈会，县救济院主办人员以资金短缺相告，督导团只好表示回省向省政府报告。后建瓯县虽曾接到省府指示应加强筹增基金，充实财源，但并无具体指导办法；同时省政府此时资金也严重短缺，救济事业只好无可奈何地维持原状。^[1]这样，教会开办的慈善事业，补残完缺，也就填补了政府社会救济事业的不足空间，起到了稳定社会、收拾世道人心的作用。

关于教会慈善事业的特色，一是体现在其改变了中国传统慈善救济思想及事业的单纯施救，而不重视受济者生活能力的养成与自得上。这也是教会慈善事业的最主要特色。中国传统的慈善思想，主要是西周以来的民本思想、儒家的仁义学说、佛教的慈悲观念和因果报应学说、以及明末清初以后广为流传、宣扬行善积德的“善书”思想，这些构成了中国古代慈善事业的思想基础，而其中尤以儒家的“仁政”学说最为重要。它强调对诸如老幼嫠寡、贫病废疾等需要帮助之人进行“收养”。《礼记·礼运》上的一段话，极其典型充分地表明了中国的传统社会理想：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，嫠寡孤独废弃者，皆有所养。”中国的这种传统慈善思想，是一种悲悯、博爱思想，它只重视对受难者、弱势群体的施舍、临危济困。各种社会救济机构，无论官办还是民办，都将主要精力放在为收养者提供食宿，为贫病者施医送药，为穷而无力下葬者施棺助葬，而忽视了对被救济者的教育，劳动和生活技能的培训，增强其自谋生路的能力。它在一定程度上使被救济群体产生了对救济的依赖心理，削弱了其通过自身努力克服困难、摆脱困境的主观能动性。不注重其生活能力的养成与自得，当然也就不可能真正起到从长远上改变受济者命运的作用。因此也可以说这种慈善救济思想只是一种短视行为。

然而伴随着西学东渐的浪潮，在教会开办的慈善事业当中，却极为鲜明地突破了传统慈善事业只事“收养”的理念和现实，更多地将“教”与“养”结合起来，重视受济者自身生活能力的养成与自得。在教会慈善机构中，非常重视受济者的教育，特别是教会开办的育婴堂、孤儿院、瞽目院、聋哑院，一般都开设有供收养者学习的一系列文化课程，育婴事业甚至还自成体系，形成自弃婴的收容、启蒙教育至小学、中学甚至大学的完整体系。另外教会慈善机构还重视收养者自身工作能力

^[1] 连子龙：《解放前建瓯社会救济事业的回顾》，载《建瓯文史资料》，第二辑，P74。

的养成，如在教会所办瞽目院中，往往开办适合学生特色的手工各科，男盲校一般进行编席草索等体力较重之工艺，而女校则注重织布女红等轻体力劳动。这些盲校生产出来的产品在社会上都享有盛誉，获得了社会各界的认可和欢迎；而在教会所办福建孤儿院中，木料所制造出来的木器，不仅持久耐用、工艺精巧，而且品种多样、式样新颖。印刷科的印刷品，不仅交货准时，而且讲求质量，极少差错，销路也很广。木料和印刷科培养出来的毕业生大都成为福州细木、印刷业优秀的技师和工人。这就真正由“输血”转变为“造血”，培养了学生自力更生生活的能力，为其将来的独立谋生打下了基础。“教养兼施”、“教养结合”，教会开办的慈善事业引领并体现了中国慈善事业的现代性转变，对近代国人开办新型的慈善救济机构有着潜移默化的影响作用。^[1]

而教会麻风事业区别于传统麻风救济的主要特点，在于其不单注重对病患者的收养，还力图对其彻底治愈。关于麻风救济，其实中国早在明代就已有类似麻风院的建设。按方志资料，中国最早有确切成立日期的麻风院是福建闽县的养济院，创始于正德十三年（1518年），“以处其疾”。^[2]但其养济院只重视隔离与给养，而不重视治疗和施教，以使麻风病患痊愈和获得生存之资。这一方面说明了当时医学落后，但同时也反映了当时人们对医治麻风病人的轻视，只图隔离省心了事。这种治标不治本、只重“输血”不重“造血”和彻底治愈的做法严重影响了中国彻底医治麻风病人的进程。而在近代西方教会麻风病院中，有医生定时对病人进行注射治疗，虽然其医疗设备、医护人员、医术仍有限，有时受政局的影响治疗也无法得到保证，但它毕竟开启了用医术来医治麻风病的历程。

另外在教会慈善事业中，极重视受济者的精神生活，这也可以看作是教会慈善事业区别于传统施善行为的一个重要方面。在教会各慈善机构中，都非常重视受济者的宗教信仰，不但派有专门的传道人员进行布道，院内人员要经常过宗教生活，而且还时常聘请教会著名宗教人士到院开展奋兴布道大会，所开设的学校课程中圣经课也是一门重要的必修课。宣扬宗教迷信固然不好，但教会能在受济者漂泊流离、饿殍载途、无处棲身、愤世疾俗、对生活失去希望之时收留他们并给予他们一个虚

^[1] 这里需要指出的是，笔者翻阅过的关于近代中国慈善事业史的文章和专著中，谈到上述中国传统慈善思想转化时，往往只强调先进的国人向西方学习（出国游历或阅读西刊西书等）、主动改变的一面，而忽视传教士在中国大地直接办慈善事业力行实践、对周围国人渐行影响的一面。笔者认为这是有违历史事实的。

^[2] 参见梁其珣：《麻风隔离与近代中国》，《历史研究》2003年第5期。又一说福建最早的麻风救济事业起源于宋熙宁三年（1070年），据《建宁府志》记载，建瓯于此年开始建养济院收养麻风病人和瞽目残废。参见：福建省地方志编撰委员会编：《福建省志·卫生志》，中华书局1995年版，p1。

拟的“天堂乐国”信仰，对于抚慰受济者的人心，维护社会稳定也是起到极大作用的。这也是教会各慈善机构中信徒比例较高，宗教事业发达，人性化色彩较浓的一个重要原因。在看不到生活乐趣与希望的人群中宣扬宗教信仰于人于世都有很大益处，即使是宗教宣扬又有何妨？况且还是在教会自办的慈善机构中！同时教会在慈善机构中重视受济者的教育和利用各受济者特长举办鼓乐队、歌舞团，如当时灵光盲校组织铜乐队，明道盲校办有歌团，在社会都有极大影响。这也是教会慈善机构重视受济者精神生活的体现。

结论：评价与借鉴

民国时期基督教是在福州社会天灾人祸频仍、社会颓败衰乱、陋俗恶习遗毒甚深的环境中艰难开展其慈善事工的。对于教会慈善事业的评价，笔者认为应持一种历史的态度，不应只看到教会所办慈善事业与现在的社会保障事业的差距，而还应该着重考察其在何种程度上丰富、发展了中国的传统慈善事业，与当时其他团体的慈善事业相比有哪些优劣之处。^[1]通过对教会慈善事工按专题和发展年代进行排比、对照发现：民国时期，教会的慈善事业较福建传统慈善事业在内容和实质上都呈现明显的发展和突破。教会在闽开办的慈善事业，体现了中国传统慈善事业的现代性转型。这既体现在中国传统慈善理念的转变，又体现在慈善机构及其职能的演化上。

关于教会慈善事业对中国传统慈善思想的突破，主要体现在它改变了中国传统慈善事业对受济者只事收养施济而不重视其自身工作生活能力的养成与自得、只重“输血”不重视“造血”和只重视收养而不注重病患者治愈的缺点，教养结合，收治相承。虽然由于种种原因，其教育、治疗并不彻底也不稳定。但它毕竟朝着从根本上增强受济者的生活自立自养能力、彻底使病患者摆脱痛苦并最终改变受济者命运的方向迈出了重要的一步。

从慈善机构及其职能转化上来看，近代基督教创办慈善事业的历史意义，还在于它开拓了中国传统慈善活动的新领域。教会开办的慈善事业中，麻风病院、育婴堂、孤儿院等属于中国传统慈善事业已有的内容，而瞽目院、聋哑院、则已超出其范围，属于新创；为废除缠足、烟害、婢女、童养媳等问题所发起的天足运动、戒烟运动、废婢运动等，则突破了传统慈善事业的范围，带有近代意义上社会公益事业的性质，因而这些慈善机构也就逐渐的演变成了近代意义上的社会公益机构。这体现了中国慈善事业的外延扩张。而教会慈善事业中既重视对其受济对象的“养”，使其有所依；又重视对其的“教”，使其能有一技之长，便于自养和以后更好地走向社会，这又体现了近代慈善事业内涵的扩充与丰富。教会慈善事业以其新颖的慈善救济方式影响了民国福州其他社会力量开办的慈善事业，共同推动了福州传统慈善

^[1] 这里关于教会慈善事业的评价有建国前教会自身与建国后教外人士（尤其是80年代以前）两种截然相反的态度：建国前教会人士（也包括部分教外人士）往往在谈到自身所开办的慈善事业时，誉美之词随处可见；而建国后教外人士（包括部分原教内人士）一谈到建国前的慈善事业（包括教会办的和民国政府与民间世俗社会办的），贬损之词也充满字里行间。显然，二者的评价都非是客观公正的态度。据笔者看来，就前者而言，其碍于对外宣传的需要和某种意义上的蔽帚自珍心理，夸大的程度也是有的；就后者而言，在进化论的观念日益深入人心的时代，其依据后世的水平来进行评判前人的事业或为了迎合自身时代的社会政治气候而对前敌对政府统治下的慈善事业进行削足适履式的贬抑也不无偏颇之处。

事业的现代性转化。

就教会开办慈善事业的社会功用来看，开办慈善事业，有助于缓解福州社会动荡的局势给人们带来的不幸，保护弱势群体，维护社会和谐与稳定。尤其是在战乱年代，这重作用更为明显。当人们号呼于路途，颠沛流离于无所，风餐露宿，无处棲身之时，教会能够伸出温暖之手，使他们暂时免除流离之苦，丧亲之痛，恢复体力，自然是对教会心怀感激，对于社会，也减少了许多怨恨和不平，因此，教会开办的慈善事业具有调适社会秩序的功能。

教会在华开办瞽目盲童学校、聋哑学校，引进并创造性地发明了福州方言的盲文拼读法，这不仅丰富了中国传统慈善事业的内涵，使得这些以往很少受到注意的残障人群得到救济，同时还得以受到教育，心灵的窗户得以开启，为以后的谋生就业、独立生活打开了便利的大门，从这个意义上讲，教会的慈善事业，也开启了中国前所未有的特殊教育新时代。教会进行的陋俗改良活动，配合顺应了当时民国政府提倡的新生活运动、社会陋俗改良活动，有力的促进了社会的文明开化和现代国民意识的培育。

另外据段琦先生的研究，基督教在华开办慈善事业，对维护社会稳定作出了巨大的贡献，也就在潜移默化中改变了基督教在人们心目中的形象，有助于基督教在华事业的发展。从这个意义上讲，教会在华开办慈善事业，促进了基督教在华的本色化进程。^[1]

教会开办的慈善事业中一般宣教色彩较为浓厚，在慈善机构中进行布道、召开奋兴大会等活动的记载在其年议会录中在在皆是地表现了出来。这一定程度上反映了教会慈善事业中独具特色的宗教信仰，也体现了基督教的社会救赎、爱人理念。但同时我们也应该承认：带着拯救万民于蒙昧理想来到中国的西方传教士们，他们的慈善思想与活动，一方面是基于基督教的救赎理念，另一方面也是基缘于他们在华生活的经历，二者相比后者可能更为重要。正如在华以进行灾荒救济而声名鹊起的李提摩太曾结合自身经历所说的那样：“看到这些因为饥饿而面色苍白的病人不动声响地坐以待毙，你会深感同情。眼看这么多不幸发生，我却无力帮助，只能分送点什么帮他们苟延时日。”他这样理解自己的在华事业：“我知道，我不能为了保全自己而离开这里……当可怜的民众正在忍受饥饿——正是为了他们，上帝才派遣我

^[1] 参见段琦：《奋进的历程——中国基督教的本色化》，商务印书馆 2004 年版，P86。

来到这里。”^[1] “我们来到中国，不是为了谴责，而是为了拯救；不是为了毁灭肉体，而是为了充实灵魂；不是为了使人悲伤，而是为了给人们幸福。”^[2] 当然，我们不应该仅根据传教士的语言对其进行评价，还应该看到他们的行动。但他们的实际行为表现确也证实了他们中的大多数——如果我们不抱任何偏见的话——确实对于他们的信仰是真诚的，多数人是具有献身精神的福音使者，真诚地要把一种“文明”有信仰的生活带给他们自认为“蒙昧”的异教徒。他们不仅传播福音，而且将基督救赎的慈善理念付诸实施，以实现“神爱世人”理念的践履，并为此不惜历尽千辛万苦。

当然我们评价教会慈善事业，在看到其创新和有益于社会的一面外，也应该看到其不足之处：虽然教会已竭力从资金和人力物力等各方面来进行慈善救济工作，但同样是由于上述各方面因素的限制，它并不能彻底解决民国福州乡土贫困等弱势群体大量、广泛存在的社会现实，是远远无法满足灾难深重的民国福州社会需要的。以麻风事业为例，1939年罗源麻风病院有麻风病患20人。“但该处麻风病人绝不仅此数目，除此之外还有许多散居民间的自由麻风病人。而接受教会救济的麻风病人除了接受教会供给外，也和其他麻风病人一样常常散居乡间求乞为生。”^[3] 这种状况，就连在榕办慈善事业成效较著的圣公会也不得不承认：“实际上我们未曾做过什么慈善工作，我们只是经手他人慈善之款罢了。……我们实际也没有行使任何的管理。我们的工作徒有虚名的，我们并未曾依照我们所有的慈善美名而行，未曾对这些人的需要做有效的供给，也未曾对要这样做的机构予以管理或帮助。……若我们的盲人和麻风者全看教会的救济，则他们将处于非常贫困的状态。”^[4] 另外，从现在社会保障事业的划分来看，其慈善事业多属于社会救济的范畴，处于较低的发展层次，同现在意义上的包括社会救济、社会福利、社会保险在内的社会保障事业是无法同日而语的。

在当前我国国民经济快速发展但发展不平衡、社会分配不均、贫富两极分化严重的社会转型时期，社会上出现了许多流浪人群，原有的社会矛盾有所激化，社会存在着许多安全隐患。这些问题如不正确及时解决，它必将严重危害社会治安、影响社会的安定与人们生命财产安全。对此，借鉴历史上社会救灾救济经验，构筑社

^[1] [英]李提摩太著、李宪堂、侯长莉译《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，天津人民出版社2005年5月版，p82。

^[2] 上引著作，p124。

^[3] 《中华圣公会福建教区第29届议会报告书》，1939年，各支区情形报告，p6。

^[4] (舒展)部长训诲：《我们的慈善部》，《中华圣公会福建教区第三十三届议会(特别会)报告书》，1943年，P57-58。

会保障体系，建设社会主义和谐社会，当是我们在社会发展中的应取之意。

参考文献

一、档案原始文献

- 1、蔡永春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，北京：中国社会科学出版社 1987 年。
- 2、中华基督教续行委员会编：《中华基督教会年鉴》（1914—1936 年）（13 册 14 本），中国教会研究中心、橄榄文化基金会联合出版，民国七十三年。
- 3、福建圣公会：《中华圣公会福建教区（辖境）议会报告书》，1883—1949 年。
- 4、兴化美以美会：《中华基督教美以美会兴化年会议录》，1896—1938 年。
- 5、福州美以美会：《中华基督教美以美会福州年议会录》，1876—1938 年。
- 6、兴化卫理公会：《中华基督教卫理公会兴化年议会录》，1939—1949 年。
- 7、福州卫理公会：《中华基督教卫理公会福州年议会录》，1939—1949 年。
- 8、金陵神学院：《中华基督教历史》，金陵神学志特刊第 20 卷。
- 9、福建圣公会：《福建教区百年史略》，福建教区百周年纪念刊，1950 年。
- 10、卫理公会兴化年议会办事处编：《兴化卫理公会史》，1959 年。
- 11、福州美华书局：《美以美会纲例》，1895 年。
- 12、福州美以美会：《福州美以美会天安堂八十周年纪念刊》，1936 年。
- 13、兴化美以美会：《兴化奋兴录》，美华书局活版，1909 年。
- 14、中华圣公会福建教区办公处发行：《福建教区是什么》，1950 年。
- 15、美以美会福州年议会宗教教育部基督化家庭儿童事业委员会编印：《废婢运动消息》，1936 年。
- 16、上海中华圣公会中央办事处发行：《圣公会报》。
- 17、福建圣公会：《福声》月刊。
- 18、福建圣公会：《中华圣公会福建教区月刊》。
- 19、延平美以美会：《剑声》月刊。
- 20、《福州基督教青年会报》。
- 21、华南美以美会：《卫理公会通讯》（华南版）。
- 22、华南美以美会：《广闻录》月刊。
- 23、中华基督教协进会：《中华归主杂志》月刊。
- 24、兴化美以美会：《奋兴报》。

- 25、中华基督教会：《闽中会刊》。
- 26、林显芳：《福州美以美年会史》，福州：美华书局，1936年。
- 27、行政院善后救济总署闽浙分署编译室编印：《救善》第一卷第四期，1946年5月。
- 28、中华麻风救济会：《麻风季刊》（第四卷第二期、第三期、第四期，第十三卷第四期），1930年6月、9月、12月，1939年12月。
- 29、李汉铎、谢颂三等编译：《卫理公会法规礼文》，卫理公会出版部，1941年。
- 30、《闽省会报》，福州美华书局印。
- 31、《华美教保》，上海华美书局印。
- 32、《华美报》，福州美华书局刊发。

二、文史资料

- 1、邹天欢：《福建孤儿院回忆》，《福州文史资料选辑》第二辑。
- 2、黄素琴、陈金奎：《基督教育婴堂史料》，《福州文史资料选辑》第二辑。
- 3、陈绍勋：《基督教传入莆田史料（一）》，《莆田文史资料》第五辑。
- 4、陈绍勋：《基督教传入莆田史料（二）》，《莆田文史资料》第七辑。
- 5、南平市政协学习文史委员会、南平市民族与宗教事务局编：《南平市宗教史略》，《南平文史资料》第八辑。
- 6、廖国仁：《南平基督教与乐群社》，《南平文史资料》第一期，1981年。
- 7、邓全生：《顺昌县救济院概况》，《顺昌文史资料》第六辑。
- 8、徐世瑞、朱程：《育婴堂纪略》，《浦城文史资料》第七辑。
- 9、游承鹤：《旧社会罗源的病民三害——鼠疫、停棺、花会》，《罗源文史资料》第一辑。
- 10、连子龙：《解放前建瓯社会救济事业的回顾》，《建瓯文史资料》第二辑。
- 11、吴家瑜口述，林家臻笔记：《福建去毒社简史》，《福州文史资料》（试刊本）第三辑。
- 12、孙章信整理：《罗源烟害与戒烟纪实》，《罗源文史资料》第四辑。
- 13、福州基督教三自爱国会小组：《基督教在福州布道、办学和开设医院纪略》，《福州文史资料》第七辑。
- 14、中国社会科学院近代史研究所：《近代来华新教差会综录》，《近代史资料》第80号。

15、福建政协文史资料委员会编：《文史资料选编：基督教天主教编》，福州：福建人民出版社 2003 年。

三、中文著作

1、孙尚扬：《宗教社会学》，北京大学出版社，2001 年。

2、中国社会科学院世界宗教研究所：《马、恩、列、斯论宗教》，中国社会科学出版社，1979 年。

3、郑天星编：《马恩论无神论、宗教和社会》，华文出版社，1991 年。

4、萨义德著、王宇根译：《东方学》，北京：生活·读书·新知三联书店，1995 年。

5、(法)米歇尔·福柯著，孙淑强、金筑云译：《癫狂与文明——理性时代的精神病史》，浙江人民出版社，1991 年。

6、(法)米歇尔·福柯著，钱翰译：《法兰西学院演讲系列，1974—1975：不正常的人》，上海人民出版社，2003 年。

7、于其智：《凝视之爱：福柯医学历史哲学论稿》，中央编译出版社，2002 年。

8、郭卫东：《近代外国在华文化机构综录》，上海人民出版社，1993 年。

9、中国社会科学院近代史所翻译室：《近代来华外国人名辞典》，中国社会科学出版社，1981 年。

10、费正清、刘广京：《剑桥中国晚清史》(中译本)，中国社会科学出版社，1993 年。

11、顾长声：《传教士与近代中国》(增补本)，上海：上海人民出版社，1991 年 12 月第二版。

12、顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社，

1985 年。13、顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，1996 年。

14、王立新：《美国传教士与中国现代化》，天津：天津人民出版社，1997 年。

15、吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教在华南沿海早期传教研究》，广东教育出版社，2000 年。

16、董丛林：《龙与上帝：基督教与中国传统文化》，三联书店，1992 年。

17、熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994 年。

18、约·罗伯茨编著，蒋重跃、刘林海译：《十九世纪西方人眼中的中国》，时事出版社，1999 年。

19、王治心：《中国基督教史纲》，上海古籍出版社，2004 年。

- 20、汤朴威廉著、张伯怀译、龚立人导读：《基督教与社会秩序》，香港：基督教文艺出版社，2003年。
- 21、史蒂芬·葛润兰、密尔顿·雷马合编，吴剑秋译：《基督徒的社会观》，台北：中华福音神学院？
- 22、查时杰：《民国基督教史论文集》，台北：宇宙光出版社，1994年。
- 23、魏外扬：《宣教事业与近代中国》，台北：基督教宇宙光传播中心，1978年。
- 24、陈增辉：《福建基督教史稿》（未刊稿），藏于福建师范大学社会历史学院中外关系史资料室。
- 25、林金水、谢必震：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社，1997年。
- 26、陈支平：《福建宗教史》，福建教育出版社，1996年。
- 27、陈支平：《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社，1992年。
- 28、中国人民政治协商会议福建省福州市委员会资料工作组编：《福州地方志（简编）》（下），1979年。
- 29、梁其姿：《施善与教化—明清慈善组织》，（台）联经出版事业公司出版社，1997年。
- 30、（日）夫马进著，伍跃、杨文信、张学锋译：《中国善会堂史研究》，商务印书馆，2005年。
- 31、冯尔康：《清人社会生活》，天津人民出版社，1990年。
- 32、蔡勤禹：《国家、社会与弱势群体——民国时期的社会救济》，天津人民出版社，2003年。
- 33、候杰、秦方：《旧中国的下九流》，天津人民出版社，2004年。
- 34、夏明方：《20世纪中国灾变图史（上、下）》，福建教育出版社，2001年。
- 35、夏明方：《民国时期自然灾害与乡村社会》，中华书局，2000年。
- 36、薛君度、刘志琴主编：《近代中国社会生活与观念变迁》，中国社会科学出版社，2001年。
- 37、仲富兰主编：《图说中国百年社会生活变管（1840—1949）文体·教育·卫生》，学林出版社，2001年。
- 38、仲富兰主编：《图说中国百年社会生活变管（1840—1949）服饰·饮食·民居》，学林出版社，2001年。
- 39、仲富兰主编：《图说中国百年社会生活变管（1840—1949）礼仪·乡情·宗教》，

学林出版社，2001年。

40、王振忠：《近600年来的自然灾害与福州社会》，福建人民出版社，1996年。

41、[英]李提摩太著，李宪堂、侯长莉译《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，天津人民出版社，2005年。

42、复旦大学历史地理研究中心主编：《自然灾害与中国社会历史结构》，复旦大学出版社，2001年。

43、余新忠、赵献海、张笑川、惠清楼、马云格日勒、赵琦著：《瘟疫下的社会拯救——中国近世重大疫情与社会反应研究》，中国书店出版社，2004年。

44、邓拓（云特）：《中国救荒史》，北京出版社，1998年。

45、余新忠：《清代江南的瘟疫与社会：一项医疗社会史的研究》，中国人民大学出版社，2003年。

46、陈胜昆：《中国疾病史》，台北：自然科学文化事业公司，1984年。

47、李本公、姜力：《救灾救济》，中国社会出版社，1996年。

48、李文海、林敦奎、周源、官明：《近代中国灾荒经年》，湖南教育出版社，1990年。

49、梁峻、孟庆云、张志斌主编：《古今中外大疫启示录》，人民出版社，2003年。

50、[美]菲尔·比林斯利著、王贤知等译：《民国时期的土匪》，中国青年出版社，1991年。

51、苏珊·桑塔格：《疾病的隐喻》，上海译文出版社，2003年。

52、李珍主编：《社会保障理论》，中国劳动社会保障出版社，2001年。

53、李经纬主编：《中外医学交流史》，湖南教育出版社，1998年。

54、冯柳堂：《中国历代民食政策史》，商务印书馆，1993年。

55、(英)弗雷德里克·F·卡特赖特、迈克尔·比迪斯著，陈仲丹、周晓政译：《疾病改变历史》，山东画报出版社，2004年。

56、王卫平、黄鸿山：《中国古代传统社会保障与慈善事业——以明清时期为重点的考察》，群言出版社，2005年。

57、陈桦、刘宗志：《救灾与济贫——中国封建时代的社会救助活动（1750—1911）》，中国人民大学出版社，2005年。

58、蔡勤禹：《民间组织与灾荒救治——民国华洋义赈会研究》，商务印书馆，2005年。

- 59、戴启天编：《福建省历史上灾害饥荒瘟疫辑录》（内部资料），1988年。
- 60、王旭东、孟庆龙著：《世界瘟疫史》，中国社会科学出版社，2005年。
- 61、《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003年简体字版。
- 62、段琦：《奋进的历程——中国基督教的本色化》，商务印书馆，2004年。
- 63、杨大春：《晚清政府基督教政策初探》，金城出版社，2004年。
- 64、黄新究：《基督教教育与中国社会变迁》，福建教育出版社，1996年。
- 65、福建省地方志编撰委员会编：《福建省志·卫生志》，中华书局，1995年。
- 66、福建省地方志编撰委员会编：《福建省志·民政志》，方志出版社，1997年。
- 67、福建省莆田市地方志编撰委员会编：《莆田市志》，方志出版社，2001年。
- 68、潘渭水、黄芝生主编：《建瓯县志》，中华书局，1994年。
- 69、周益民主编：《仙游县志》，方志出版社，1995年。
- 70、张海容修、余钟英等纂：《古田县志》，震文江记印务局铅印本，1942年。
- 71、仓山区志编撰委员会编：《福建省福州市仓山区志》，福建教育出版社，1994年。
- 72、蔡人奇等修：《藤山志》，福建出版社承印，1948年。
- 73、詹宣猷、刘达潜修、蔡振坚、何履祥等纂：《建瓯县志》，芝新印刷所铅印本，1929年。
- 74、姚午生主编：《福州市宗教志》，福建人民出版社，2000年。
- 75、福建省档案馆编：《老福建——岁月的回眸》，海峡文艺出版社，1999年。

四、学术论文：

- 1、钟鸣旦：《基督教在华研究的新趋势》，《国际汉学》，第5辑。
- 2、钟鸣旦：《勾画中国的基督教史》，见卓新平主编：《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，宗教文化出版社，2003年。
- 3、何柱春：《近十年来中国基督教史研究综述》，《世界宗教研究》，1991年4期。
- 4、陶飞亚、刘冰冰：《近年国内基督教史（新教）研究简评》，朱维铮：《基督教与近代中国文化》，上海人民出版社，1994年。
- 5、李家驹、黄文汇：《香港的中国基督教新教史研究》，周佳荣、刘泳总：《当代香港史学研究》，香港，三联书店，1994年。
- 6、郭熹微：《中国基督教史研究》，曹中建主编：《中国宗教研究年鉴》（1996年），中国社会科学出版社，1997年。
- 7、李金强：《中国基督教史研究之兴起及其发展》，《近代中国基督教史研究集刊》，

1998年创刊号。

8、陶飞亚：《1994年以来中国国内中国基督教史研究述评》，《近代中国基督教史研究集刊》，1998年创刊号。

9、聂资鲁：《百年来美国的基督教在华传播史研究》，《近代史研究》，2000年3期。

10、李榭熙：《西方研究中国基督教历史的新方向》，《历史人类学学刊》二卷二期，2004年10月。

11、程毅，张鸣：《晚清乡村社会的洋教观：对教案的一种文化心理解释》，《历史研究》，1995年5期。

12、程毅，张鸣：《从社会史角度深化近代基督教史研究》，《文史哲》，1996年2期。

13、罗萍：《洋教征服·乡村社会秩序裂变·民教分化·冲突之源起》，《湖北师范学院学报》，2002年1期。

14、王虎：《基督教的妇女观》，《中国宗教》，2002年3期。

15、何大进：《略论早期美国赴华传教士的鸦片贸易观》，《历史教学》，1998年4期。

16、任念文：《清末在华教会传教士的经济活动及其影响述略》，《晋阳学刊》，2002年3期。

17、王中茂：《西方教会在近代中国购置地产的活动及其特点》，《洛阳师院学报》，2000年6期。

18、张鸣：《被潦倒的大胡子：中国农民与基督教》，《读书》，1999年6期。

19、徐梁伯：《后洋教斗争中的农民爱国主义探微：兼论教案中农民的非爱国主义行为》，《江苏社会科学》，1993年2期。

20、杨念群：《边界的重设：从清末有关“采生折割”的反教话语看中国人空间观念变化》，《开放时代》，2001年12期。

21、李少明：《近代福建基督教的两大重要地位》，《世界宗教研究》，2003年4期。

22、林立强：《美国传教士卢公明与晚清社会的鸦片问题》，《福建师大学报（哲社版）》，2004年2期。

23、刘大可：《西风东渐与近代福建社会变迁》，《中共福建省委党校学报》，2003年2期。

24、李少明：《建国前福建基督教的社会活动》，《南平师专学报》，1999年3期。

25、李玲：《谁是最早到达福州的基督教传教士》，《福建史志》，1997年1期。

26、郑耀星：《福建省基督教地理的研究》，《人文地理》，1997年4期。

- 27、张礼恒：《略论民国时期上海的慈善事业》，《民国档案》，1996年3期。
- 28、张奇林：《论影响慈善事业发展的四大因素》，《经济评论》，1997年6期。
- 29、周秋光：《关于慈善事业的几个问题》，《求索》，1999年5期。
- 30、滕兰花、梁刚毅：《近代广西西方宗教的慈善事业评述》，《广西教育学院学报》，2000年3期。
- 31、潭绿英：《民国时期基督在华慈善事业——以成都中西结合慈善会为例（1921—1940）》，《宗教学研究》，2003年1期。
- 32、杨大春：《晚清政府的教会育婴政策述论》，《贵州师大学报（社科版）》，2001年1期。
- 33、徐晓望：《从溺女习俗看福建历史上的人口自然构成问题》，《福建论坛（经济社会版）》，2003年3期。
- 34、甘满堂、杨雅达：《明清福建溺婴恶习形成的原因及影响》，《福建史志》，1997年4期。
- 35、余新忠：《20世纪以来明清疾疫史研究述评》，《中国史研究动态》，2002年10期。
- 36、曹立前：《传教士与烟台启喑学校》，《烟台大学学报》，1999年2期。
- 37、宋玲：《近代中国教会特殊学校述评》，《哈尔滨学院学报》，2003年12期。
- 38、盛懿：《近代上海基督教慈善活动刍议》，《上海交通大学学报（哲社版）》，1999年2期。
- 39、郭卫东：《基督新教与中国近代的特殊教育》，《社会科学》，2001年4期。
- 40、余新忠：《1980年以来国内明清社会救济史研究综述》，《中国史研究动态》，1996年9期。
- 41、夏明方：《论1876至1879年间西方新教传教士的对华赈济事业》，《清史研究》，1997年2期。
- 42、梁其姿：《麻风隔离与近代中国》，《历史研究》，2003年5期。
- 43、曹立前、郭大松：《近代山东启喑教育述论》，《山东师大学报（社科版）》，1996年4期。
- 44、郭大松、曹立前：《传教士与近代中国启喑教育》，《近代史研究》，1994年5期。
- 45、李传斌：《晚清政府对待教会医疗事业的态度和政策》，《史学月刊》，2002年10期。

- 46、赵矢元：《丁戊奇荒述略》，《学术月刊》，1981年2期。
- 47、陈美麟：《基督教的施予观》，《中国宗教》，2002年5期。
- 48、余新忠：《清代江南疫病救疗事业探析——论清代国家与社会对瘟疫的反应》，《历史研究》，2001年6期。
- 49、梁其姿：《中国麻风病概念演变的历史》，（台北）《中央研究院历史语言研究所集刊》第70本第2分，1999-06。
- 50、周秋光：《民国时期社会慈善事业刍议》，《湖南师范大学社科学报》，1994年3期。
- 51、范金民：《夫马进著〈中国善会善堂史研究〉》，《历史研究》，2002年5期。
- 52、柳红：《清代溺女问题研究》，福建师范大学未刊硕士毕业论文/2002/硕士D691.98-533。
- 53、王福梅：《莆田基督教会（新教）之研究（1863—1949）》，福建师范大学未刊硕士毕业论文/2002/硕士/B979.57—533。
- 54、张小平：《基督教传教士与中国鸦片问题研究——以1860年—1912年期间长江以南为中心》，福建师范大学未刊硕士毕业论文/2003/硕士/K253.07—533zx15。
- 55、李颖：《基督拯救中国？——伦敦会传教士嘉湖研究》，福建师范大学未刊博士毕业论文/2003/博士/B97—53/ly。
- 56、陈名实：《福建省基督教教会学校教育初探》，福建师范大学教育系硕士毕业论文未刊稿，1987年。
- 57、赵广军：《“上帝之笈”：信仰视野中的福建基督教文字出版事业之研究（1858—1949）》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2004年4月。
- 58、徐炳三：《民国时期福州基督教女信徒研究（1912—1949）》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2005年5月。
- 59、池秀梅：《民国时期福建灾荒救济研究》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2005年4月。
- 60、李晓平：《民国时期福建土匪问题》，福建师范大学未刊硕士毕业论文，2002年。
- 61、刘继同：《香港基督教会社会服务的基本特征及其社会功能》，载卓新平、萨耶尔主编：《基督教与当代社会》，宗教文化出版社，2003年。
- 62、刘继同：《生存战略或文化交流：近代中国基督教会慈善福刊事业概览》，载中国人民大学基督教文化研究所主编：《信仰的伦理：基督教文化学刊第9辑》，宗教

文化出版社，2003年。

63、盖伦·M·费舍编辑，刘家峰译，章开沅校：《中日战争对美国在华教育工作者和慈善事业的影响》（第一部分·总论），载章开沅、马敏主编：《基督教与中国文化丛刊》第3辑，湖北教育出版社，2000年。

64、康志杰：《晚明至清中叶天主教善会述论》，载卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第七辑，宗教文化出版社，2004年。

65、赵广军：《自立之基：中国基督教信徒捐输之研究》，载谢必震主编：《闽台区域研究丛刊·第三辑·闽台基督教问题研究专辑》，海洋出版社，2003年。

五、西文文献：

1、Kenneth scott latourette, A History of Christian Missions in China. New York:The Macmillan Company ,1929.

2、Valentin H · Rabe, The Home Base of American China Missions. published by Council on East Asian studies Harvard University Distributed by Harvard University Press,1978.

3、China Century Missionary conference,held at shanghai, April 26 to May 1907. Shanghai: Conference Committec,1907. (即：1907年传教士大会记录).

4、Christian education in China: A Study Made An Educational Commission Representing the Mission Boards and Societies Conducting Work in China. NewYork, Committee of Reference and Council of the Foreign Mission Conference of North America,1922.

5、Recorders of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai,May10-24,1877.shanghai:American Presbyterian Mission Press, 1878.

6、Recorders of the General Conference of the Protestant Missonaries of China held at shanghai,May7-20,1890.Shanghai:American Presbyterian Mission Press, 1890, W.T.A.Barber.

7、Recorders of the Second Triennial Meeting of the Education of China held at Shanghai,May 6-9. Shanghai:American Presbyterian Mission Press,1896.

8、Ryan Dunch, Fuzhou Protestants and the Making of a Mordern China,1857-1927, YaleUniversity Press.

9、Card Benedict, Bubonic Plague in Nineteenth-Century China. Stanford Stanford University Press,1996.

10、Eugene Stock, The Story of the Fuh—Kien Misson of the Church Missionary

Society. london,1922,2nd edition.

- 11、 Macgowan. John, The story of the Amoy Misston. London Missionary Society,1899.
- 12、 Rev.J.Macgowan, Picture of southern China. London.
- 13、 Rev.Justus Doolittle, Social life of the Chinese. NewYork,1867.
- 14、 Ellsworth C. Carlson, The Foochow missionaries, 1847—1880. Harvard University Press,1974.
- 15、 Emilie Stevens: After Darkness——Light. London: church of England Zenana Missionary Society,1915.
- 16、 Woman's Conference of the Methodist Episcopal Church(1885--1931).
- 17、 China Mission Year Book.
- 18、 Chinese Recorder.

攻读学位期间承担的科研任务与主要成果

已发表论文:

1、《儒学与明清琉球教育事业的发展》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》（国家核心期刊）2005年第3期，独立完成。

2、《〈叫魂〉读后》，《萍乡高等专科学校学报》2005年第1期，独立完成。

承担科研任务：“近代基督教在华慈善事业年表”，与华中师范大学中国近代史研究所刘家峰副教授合作。

致 谢

说句最老套的话：“时光荏苒”、“时间过得真快”，不过事实也确实如此。自从2003年秋天自己带着满怀的希望与来之不易的珍惜之情来到南国美丽的福州之后，我就下决心好好度过人生中这难得的三年。转瞬毕业时间就要到了，我不禁问自己：三年来你过得好吗？达到自己的预期期望了吗？

首先感谢业师林金水教授。三年来林老师对我既是教诲有加，也是多方鼓励提携，对我充满期望；并在2005年推荐我到华中师范大学东西方文化交流中心进行了为期半个月的学习交流，使我在理论和资料收集上都有一个较大的提高。也带着我参加了2006年4月1-2日在厦门大学召开的“史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会”，使我能够在会上就毕业论文相关的问题向学界前辈请教学习。在平时学习和毕业论文撰写过程中，林老师不多但精辟、正中要害的话语常给我醍醐灌顶的感觉。

三年来，福建师范大学社会历史学院的诸位老师都给予了我各种各样的帮助。谢必震老师对于我三年期间不断的麻烦造访采取了理解宽容和支持的态度，在他指导下写成的小论文《儒学与明清琉球教育事业的发展》对毕业论文写作也有极大的俾助作用，毕业论文提纲也曾与他讨论过。杨齐福老师对我的毕业论文提纲和具体论文写作都提出过极有益的建议。关于与基督教同属宗教性质的佛道教的慈善事业相关问题请教了林国平老师和谢重光老师。林国平老师对我发表上述小论文的及时评论给了我提醒警戒的作用，使我减少了许多浮躁之气，理解了学术研究的正确路径。这里我还要特别感谢亦师亦友的《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》史学编辑林日杖先生，他对我的那篇小论文的严格把关、极富责任心的批改审阅都使我的毕业论文写作受益良多。也感谢王民、詹冠群等老师对我学业和生活上的关心。福建师范大学图书馆、社会历史学院资料室的几位老师，为笔者查阅相关资料提供了许多方便，特别是图书馆古籍部的几位老师，不仅专业知识精通，而且服务热情，使笔者至为感动，我谨向以上各位老师表示由衷的敬意和谢忱。

笔者幸运地获得了华中师范大学东西方文化交流研究中心刘家峰、刘莉等老师对我赴汉申请的批准。他们在我到贵处参加学习交流时给予了无微不至的关怀和充分的信任，提供了至为周到的服务，并委托我进行“近代基督教在华慈善事业”年表的制作和相关资料的收集工作，谢谢他们，并祝他们事业蒸蒸日上。也要感谢本系陈琳老师、赖正维老师和香港中文大学的汤泳诗博士，她们或向我提供与毕业论文

有关的香港方面的资料讯息，或在繁忙中为笔者各复印回一部分资料，使笔者文章部分减少了史料不足的缺憾。

感谢师兄朱峰、张先清、林立强、翁伟志、赵广军、雷阿勇、徐炳三及师姐李颖、张金红、王晓云等对我的关心。他们常对我的学习和生活非常关心，使我在异乡感受到了兄长般的关怀。我的毕业论文选题曾经换过一次，在花费了巨大时间、精力和资金但感觉无法做下去的情况下我不得不放弃原来毕业论文写作计划。不会忘记在那个我思想极度苦闷的夜晚，师兄徐炳三走来与我促膝长谈为我释疑解难的情形。最终在查阅资料基础上并在师兄指点、导师充分肯定情况下我确定了现在的毕业论文选题。文章写作过程中也参阅了他们及国内其他专家学者的研究成果。

在日常生活中，我的同学、舍友、师弟、师妹们多方关心我的学业生活，为我排忧解难，使我不时感受到浓浓的同窗情、学友谊。论文初稿完成后，曾请做过编辑校对工作的皮春花同学帮忙修改了一下，她的认真态度使文章减少了一些不必要的错漏。在共同学习过程中就论文有关问题也曾与她及吴巍巍、李双幼、王秀缀、游莲、赵爱芹、杨明~~森~~、徐文斌等同学进行过交流。

近几年来，家中发生了较大的变故，给我留下了扼腕追悔不已的叹息。但家人还是多方筹措，尽量不影响我的学业，使我能够顺利完成毕业论文写作，虽然他们不曾为论文增减一字，但我在写作过程中时常分明看到了他们对我的殷切希望和浓重的舐犊深情、手足亲情。我愿意将我这篇并不成熟的文字献给他们！我将背负着他们的深切期望继续努力。

作者

2006年4月10日识于福建师范大学社会历史学院中外关系史资料室

个人简历



崔军锋：男，汉族，1978年12月生于河南省鹤壁市。2002年毕业于河南大学历史文化学院，获历史学学士学位。2003年考入福建师范大学社会历史学院专门史专业攻读硕士学位，师从林金水教授研习中外文化交流史，主要学术兴趣为近代中西文化交流史、近代中国社会史，已公开发表论文2篇。2006年7月毕业。

福建师范大学学位论文使用授权声明

本人_崔军锋_学号_2003327_专业___专门史___所呈交的论文(民国时期福州基督教慈善事业研究(1912——1949年))是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知,除了文中特别加以标注和致谢的地方外,论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果。本人了解福建师范大学有关保留、使用学位论文的规定,即:学校有权保留送交的学位论文并允许论文被查阅和借阅;学校可以公布论文的全部或部分内容;学校可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

(保密的论文在解密后应遵守此规定)

学位论文作者签名 崔军锋 指导教师签名 林善水

签名日期 2006.5.18